رمزي بن حليمة

الخمرة

في مدونة الفقه الحنفي والفقه المالكي





رمزي بن حليمة

الخمرة في مدونة
الفقه الحنفي والفقه المالكي

اعتني بالنسخة الرقمية
د. طارق التميمي

الكتاب: الخمرة في مدونة الفقه الحنفي والفقه المالكي

تأليف : رمزي بن حليمة

الطبعة الأولى، 2015

عدد الصفحات: 168

القياس: 14*21

ISBN 978-9953-68-743,8

الناشر: المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - المغرب

بيروت - لبنان

التقديم العام

يحتل الخطاب الفقهي موضعاً دقيقاً بين سائر الفنون التي يشملها الفكر الإسلامي، لأنه «إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها حضارة فقه»[1] ويرى البعض أن المقالة الفقهية لئن مثلت رافدا من روافد تكون الحكم التشريعي، فإنها مع ذلك تثير بعض القضايا والإحراجات، لخصوصية هذه المقالة وتميزها بميسمين:

أولهما، أن هذه المقالات ظلت منذ بدايات نشأتها تحاور مشاغل الفقهاء وتفاعلهم مع واقع مجتمعاتهم. وهو ما جعل منها في فترة تاريخية مخصوصة قولا في تشكل العقيدة الإسلامية بكيفية ما، إضافة إلى كونها تفسر النص القرآني على وجه غايته الاهتداء إلى الدلالة المناسبة التي لها القدرة على إخراج المعنى التشريعي مما يكون له تأثير مهم على انتظام الجماعة المؤمنة. ولعل ما يعضد هذه الملاحظة أنه منذ استقرار المذاهب الفقهية: السنية منها وحتى الشيعية، فرض فقهاء هذه المذاهب على القضاة الالتزام بالحكم حسب المذهب الذي ينتمون إليه، وحرصوا دوما على اعتبارها أحكام شرعية إلهية، لا قوانين وضعية بشرية، الأمر الذي يجعلها تتميز بطابع القداسة من ناحية، وخصيصة الإلزامية في التطبيق من ناحية أخرى.

أما الميسم **الثاني**، فيتمثل في أن هذه المصنفات الفقهية تأثرت بطبيعة الثقافة الإنسانية وتلونها بالعامل الحضاري الذي يميز المجتمعات المفتوحة. فكان الإنتاج الفقهي هو ذلك الميدان الذي تلاقت فيه مختلف الاختصاصات حيث استثمرت مقالات الفقهاء جميع الطاقات الفكرية (من علم كلام وحديث ولغة...) لدى هذه الأمة الإسلامية الناشئة، وحاولت في الوقت نفسه أن تراعي المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الحادثة.

يزيد تداخل هذه الخصائص المسألة دقة، ويدفع بالباحث عند دراسته لهذه المصنفات إلى تقليب جانبين على الأقل: الوثاقة والصحة.

ونقصد بالوثاقة مناسبة المروي لمشاغل عصره ومشاغل أصحابه.

ونعني بالصحة قدرة هذا النص التفسيري على صياغة حكم تشريعي يعكس حقيقة الحكم الشرعي الإلهي الذي قصده في نصه المنزل على محمد (ﷺ) من ناحية، وقدرة الخبر على مد الباحث بالحقيقة التاريخية من ناحية ثانية.

وفي هذا السياق الإشكالي للخطاب الفقهي يتنزل بحثنا لإحدى القضايا المهمة، وهي إشكالية الخمرة التي يقتضي التعامل معها الحذر والانتباه، فهي تعد من المسائل الدقيقة التي اشتغل بها الفقهاء واختلفوا فيها، لأن هذه القضية انعدم فيها المرجع النصي القرآني الصريح، وإن استغل النص أحيانا بتأويل مخصوص حددته نوعية العلاقة التي يريد أن يقيمها المتعبد مع خالقه بواسطته. فينشأ الحرج عندما نلحظ أن هذه المعضلة بقيت الصيغة المثلى لصنفين من المسلمين:

— من يعتقد بتحريمها على نحو ما رسخته السنة الثقافية والعقدية والأحاديث المتواترة عن النبي () والصحابة في تحريم الخمرة وتحريم صنعها والاتجار بها.

— وصنف آخر من الناس ممن تمسكوا بشرب الخمرة. ويعيشون تمزقاً بين سلطان الرغبة وسلطان العبادة والتقوي.

ويزداد الأمر خطورة عندما تتبنى أغلبية المرجعيات، قديمة كانت أم حديثة، حقيقة مفادها أن من لوازم تطبيق إجماع الصحابة في مسألة الخمرة، أن من استحلها وأنكر حرمتها يكون خارجة عن الإسلام، وأن من يتناولها طائعاً مختاراً يكون فاسقا خارجاً عن أمر الله عاصياً لأحكامه وحدوده.

ولكن تبدأ معالم ارتفاع الحرج عندما نتساءل:

لماذا تتنوع الخطابات وتتعدد لتقديم الموضوع الواحد؟ وكيف يمكن لمفسّرَين أن يختلفا في ضبط حكم من النص القرآني يبدو واضحاً للاثنين؟

من المعلوم أن الرسالة المحمدية تهتم بما هو خير وما هو شر، ويكون ما ترشد إليه قاعدة لمعايير السلوك القويم والأمثل والأخلاق الفاضلة التي يتعين على المسلم أن يستنبطها منها، ولا ذلك الاستنباط على أساس سليم بالتمسك بحرفيتها في عبادة النص بل بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها، حتى تكون العبادة الله وحده ويكون ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي. على هذا الأساس لاحظنا أن الفقيه عند يتم صياغته للنص التشريعي يسعى إلى تحقيق المواءمة بين النص القرآني باعتباره المتضمن لكل الأحكام التي تضمن اجتماع المجموعة المؤمنة وتوجه سلوك أفرادها وطبائعهم، وبين المواضعات الاجتماعية والثقافية والحضارية المتسمة بالتبدل والتغير، وهو ما يجعل كل حكم تشريعي تتقاطعه لحظتان: لحظة نزوله بين دفتي الكتاب، ولحظة تشكله وصياغته من لدن الفقيه.

لقد انطلقنا في معالجتنا لإشكالية الخمرة من الفرضية التي تبني هذه المسافة الفاصلة بين انتظام الحكم في النص القرآني، وانتظامه في

المدونات أو المصنفات الفقهية، لاعتقادنا أن كل حكم تشريعي يتأسس على حقيقة مخصوصة، وهذه الحقيقة تخضع لعاملين:

أولهما، عامل جريانها في التاريخ، إذ يصبح من ثم كل ناهض بحقيقة معينة تعكس مشاغل أفراده وهمومهم مع مراعاة وعي الأجيال السابقة والأجيال اللاحقة. أما العامل **الثاني**، فيتمثل في أثر المواضعات الثقافية والسلوكات الاجتماعية الخاصة بكل فضاء جغرافي. ويتداخل هذان العاملان لتحقيق هذه المعادلة بين المقتضيات التي تنبني عليها غائية النص القرآني ومقاصديته والمقتضيات التي يتقوم بها الاجتماع الإسلامي.

بهذه الإحراجات حاولنا أن نعالج مسألة الخمرة في مدونة الفقه الحنفي والفقه المالكي- وهو اختيار فيه شيء من القصدية قوامه هذا التمييز الذي أقره العديدون بين طريقتين في التشريع[2]: طريقة أهل الحديث ويمثلها مالك بن أنس وأتباعه، وطريقة أهل الرأي والقياس وكان مقدم جماعتهم الذي استقر المذهب فيه وفي أصحابه أبو حنيفة النعمان[3] - علنا نستطيع ملاحظة مدى التزام الفقيه عند صياغته للحكم التشريعي بالنص القرآني من ناحية، ومدى تأثير العوامل الجغرافية والاجتماعية والحضارية في بلورة الأحكام وتطويعها للاستجابة إلى مقتضيات العمران البشري وانتظامه من ناحية أخرى.

والحقيقة، أننا استأنسنا في مدونتنا ببعض المصادر الأصول التي تعد عماد الارتكاز في كل مذهب، إضافة إلى نصوص ثوان، رأينا أنها تكمل هذه النصوص الأصول، إما بالتفصيل أو البيان أو حتى بالنقض، لأن الأمر اقتضى منا عند قراءتنا لمدونات المذهب التي تم الاعتماد عليها، أن نبحث في المقاصدية التي اقتضتها صياغة هذا الحكم، فكان الزاما علينا أن ننظر في مدى مناسبة هذا المروي لمشاغل عصره وأصحابه وتنزيله في بيئته الزمنية والاجتماعية والثقافية المخصوصة، ثم مقارنته بنصوص أخرى تدعم هذا الحكم أو تنقضه، وهو ما يسهل علينا الاهتداء إلى منهج الفقيه المفسر عند صياغته للحكم التشريعي وتوظيفه للمعاني المستمدة من القرآن من ناحية، ورصد تطور المقالة أو المنظومة التشريعية داخل النسق المذهبي الواحد من خلال آراء أصحاب المذهب وأنصاره، والمقارنة بين مختلف آراء أئمته إن وجدت في بعض الأحيان من ناحية ثانية، ثم الانفتاح في بعض المواضع على إبراز الاختلاف أو الائتلاف بين فقهاء المذهبين تجاه قضية ما.

ولقد راعينا في انتقائنا للمصادر الأصول المعتمدة عند كل مذهب العامل الزمني الذي امتد إلى بدايات القرن السادس للهجرة، والفضاء المكاني الذي انتشر فيه كل مذهب وتوسع واستطاع فيه أن يستقطب العديد من الأتباع والمريدين.

هذا هو المنهج الذي آثرنا اتباعه، وهذه هي إشكالية الخمرة، كما رأيناها، وقد انتظمت ضمن مشاغل الفقهاء. فحاورنا مدونات تنتسب إلى المذهب الحنفي والمالكي، ولئن كان سندنا الخبر فإننا وجدنا في التناقض بين الأخبار ما يفيد في إبراز مظاهر الجدل بين الفقهاء والمذاهب عند معالجتهم لهذه القضية، ولهذا يفهم حرصنا في هذا البحث على مراعاة أمرين: **الأول**، رصد مظاهر الاختلاف بين الفقهاء داخل المذهب الواحد، ليتسنى لنا النظر في مدى تطور الحكم من النص القرآني إلى استقراره في المدونات الفقهية الخاصة بكل مذهب. والأمر **الثاني**، هو تتبع الاختلافات بين أئمة المذاهب لنكتشف سيرورة الحكم التشريعي في التاريخ الإسلامي وتطوره من التيسير إلى التعسير.

كما حاورنا فضاء زمنياً يمتد ستة قرون وهي فترة مهمة لتبلور المقالة الفقهية ونشأة المذاهب وانتشارها. استفدنا كثيراً ببعض البحوث والدراسات الجادة التي كانت عونا لنا لبلورة مواقفنا وصياغتها، وفي مقدمتها أطروحة الأستاذة المشرفة نائلة السليني **تاريخية التفسير القرآني**.

نجني من هذا التأطير رأيين نريد أن نختم بهما:

أولهما: إن هذا العمل هو محاولة بسيطة منّا لتلمس حدود التماس بين المذهبين والوقوف على طرافة كل مقالة بضبط أهم القضايا والإشكاليات التي تضمنتها، ولعل في هذا المطمح محاولة منا لإثارة مسألتين: **أولاهما**، منهج الفقيه المفسر في توظيف المعاني الأصول أو الحكم القرآني ومحاولة استقراء ما بين الفقيه والنص من علاقات ومواقف. **وثانيتهما**، الفقيه وسلطته: الإحراجات والحلول التي يقترحها ويستحدثها، هل ترتقي إلى مرتبة القانون الإلهي أي كيف يكتسب العمل الفقهي قداسة؟ سيما أن «مصنفات التفسير وخاصة في مجال الأحكام سعت إلى توسيع جهات العلم، وقد ظلت هذه الجهات تتسع كلما تأخر الزمن فتنوعت المسالك في تلقي العلم ونقل الرواية وكان لهؤلاء الفقهاء الأوائل تأثير في استنطاق النص بآليات الرواية وعمدتهم في ذلك المشافهة، ومع انتشار الحنفية والمالكية تولدت جهة أخرى في أخذ العلم وقد سلكت سبيل توسيع حدود التأويل للنص»[4]. ولعلنا بهذه المسألة نحاول التدقيق في قضية مهمة، وهي: انعكاسات اتساع دائرة المعنى للحكم الديني في ضبط المعاملات الاجتماعية، ودور الفقيه المفسر في تضييق هذا المعنى أو توسيعه من جهة، ودور الضمير الإسلامي في إجلال عمل من تقدم من جهة ثانية.

أما **الرأي الثاني** فيتمثل في أننا حاولنا بهذين المذهبين دراسة اختلاف بناء إشكالية الخمرة لمحاولة تبرير ذلك الاختلاف، لأننا نؤمن بأن هذين المذهبين يمثلان لحظتين ثقافيتين لهما حضورهما في التشريع الإسلامي، وقد

استطعنا من خلالهما أن نقف على مظهر عام وهو كيفية اشتغال المخيال العربي الإسلامي والانتقال بالحكم من دلالة معينة في النص الديني إلى دلالة أخرى، ولعل هذا الاختلاف يمكننا من الإجابة عن سؤال مركزي، كثيرا ما اقترن بالبحوث الإسلامية، وهو: لماذا تتنوع طرق التعبير والتشريع للأحكام في النص القرآني؟

وإجمالا إذا أردنا صياغة هذين الرأيين صياغة إشكالية يمكننا أن نقول إننا نحاول الإجابة عن الأسئلة التالية:

المسافة الفاصلة بين حكم الخمرة في القرآن وحكمها في الفقه الحنفي والمالكي؟ وما هو المختلف والمؤتلف في بنية الخطاب عند الحنفية وعند المالكية؟

أيعود ذلك إلى طبيعة النص القرآني أو إلى طبيعة الفقيه أو إلى أسباب أخرى؟ ونحن نعتقد أن الإجابة عن هذه الأسئلة تندرج ضمن إشكالية أكثر شمولا وهي قضية التداخل بين الديني والعناصر المشكلة للعالم الإنساني، فنسعى من خلال هذين المذهبين إلى تحديد ملامح خطابهما، وذلك بالنظر إلى النسق الدلالي المتحكم في مضمون الخطاب وأبعاده.

إن بحثنا إذا في هيكله بحث «شامل» لأهم الإشكاليات التي تطرحها الخمرة. ولبلوغ هذه الغايات بنينا بحثنا على أربعة فصول.

يعتني الفصل الأول منها بتقديم المدونات التي اعتمدناها، والفصل الثاني بالنوازل المتصلة بالخمرة في هذه المصنفات المختارة. وننظر في الفصل الثالث في أصناف الأشربة وأحكامها. أما الفصل الرابع فهو منشغل أساسا بالقضايا التي تطرحها الخمرة سواء في العبادات أو المعاملات أو الحدود... فأمكننا بذلك تتبع تباين المشاغل بين الفقهاء من ناحية، والمرجعيات التي وجهت أحكامهم من ناحية ثانية.

ونروم من خلال هذا التقسيم تحقيق أمرين:

الأمر الأول: قياس مدى إضافة الفقه الحنفي والمالكي لخطاب النص القرآني، والأهم من ذلك تبين مستوى الإضافة لنميز ما هو بشري مما هو إلهي، وهذا يحقق لنا غايتين: أولاهما، ما يمكن رده إلى الفقه الحنفي وإلى المالكي ومناقشتنا له. وثانيتهما، رصد كيفية تطور الحكم الديني ودلالته وهو ما يساعدنا على تشخيص ملامح العقيدة القرآنية وتمييزها من أحكام الفقهاء.

الأمر الثاني: يتمثل في رسم هذه المذاهب والمحضن الثقافي والجغرافي والاجتماعي الذي انسلخت عنه، فيستقيم بذلك تعليل الاختلاف

والتماثل بين هذه الفرق من ناحية، وتشخيص الفروق الدقيقة بين هذه المذاهب مما كان له تأثير في العقيدة والاجتماع من ناحية ثانية.

الفصل الأول

مصادرنا في الخمرة

نعمل في هذا الفصل على التعريف بأهم المصنفات التي اعتمدنا عليها لمقاربة أهم القضايا والمشاغل التي استقطبت اهتمام فقهاء الحنفية والمالكية في سعيهم إلى تقليب مسألة الخمرة، ونشير بدءا إلى ملاحظتين:

أولاهما، أن النظر في الأحكام التي احتوتها هذه المدونات الفقهية يقتضي - لزاما - تعقب المعاني منذ نشأتها في النص القرآني.

ثانيتهما، أننا اجتنبنا الحديث في هذا التقديم عن كيفية تشكل هذه المدونات والمشاكل أو الإحراجات التي يمكن أن تطرحها حتى لا نحيد عن المسألة الأساسية، ولا يعني هذا قطعا أننا غافلون عنها.

أما الملاحظة الثالثة، فهي أننا اقتصرنا في تقديم المدونات على التعريف بها وإبراز أهميتها كمرجعية تشريعية داخل نسقها المذهبي المخصوص، من دون التعرض إليها بالتحليل والنقد، إذ ثمة من الكتابات ما اهتم بهذا المشغل.

أقمنا بحثنا على مدونات فقهية استطاعت أن تحفظ عمل الفقهاء واجتهاداتهم داخل كل نسق مذهبي مخصوص. فكانت هذه الانتقائية للمصادر الأصول مراعية للفضاء المكاني الذي انتشر فيه كل مذهب وتوسع، واستطاع أن يستقطب العديد من الأتباع والمريدين من ناحية، ومراعية للعامل الزماني حيث حاورنا فضاء زمنياً يمتد ستة قرون، وهي فترة مهمة لتبلور المقالة الفقهية وانتشارها من ناحية ثانية.

أردنا هذا الفصل تعريفا بأهم المدونات المختارة التي اعتمدنا عليها. وهي بلا شك مصنفات تعد مركز الاعتماد لدراسة مسألة الخمرة في الفقه الحنفي والمالكي. ولا يعني هذا أننا سوف نقف عند هذه المدونات الأصول، لأننا سوف نستأنس في بعض المواضع من البحث بنصوص ثوان، رأينا أنها تكمل هذه المدونات إما بالتفصيل أو بالبيان أو حتى بالنقض، ونعني بها مصنفات جوامع الحديث وكتب الأخبار وبعض المعاجم اللغوية... ونرمي من خلال هذا الوقوف على بعض الإشكاليات المتصلة بالخمرة التي ستكون بمثابة الحبل الواصل لفهم بعض القضايا التي سنعالجها في الفصول اللاحقة.

في الآيات التي نزلت في الخمرة

ليس بالجديد إن قلنا إن النص القرآني في مسألة الخمرة واجه فضاء تشريعياً سابقاً له، واستمد شرعية وجوده من رسالة سماوية مثله. فلقد اعتبرت التوراة الخمرة نتاج الأرض المقدسة، فهي من بين القرابين والهدايا المتميزة التي تقدم للإله «لا تتوان في تقديم باكورة ما ينضج من ثمرك وما تعصر من خمرك وهب لي البكر من ولدك» خروج 22/ 29)، كما نبهت إلى آثار الفقر على من أدمن عليها من ذلك الآية «محب الخمر والدهن لا يستغني» (أمثال 21/ 17).

في حين اعتبر العهد الجديد أن معجزة المسيح الأولى هي تحول الماء إلى خمر «وفي اليوم الثالث كان عرس في قانا بمنطقة الجليل وكانت هناك أم يسوع، ودعي إلى العرس أيضا يسوع وتلاميذه فلما نفدت الخمر، قالت أم يسوع له: لم يبق عندهم خمر! فأجابها: ما شأنك بي يا امرأة؟ ساعتي لم تأت بعد!».... ولما ذاق رئيس الوليمة الماء الذي كان قد تحول إلى خمر، ولم يكن يعرف مصدره أما الخدم الذين قدموه فكانوا يعرفون مصدره... هذه هي المعجزة هي الآية الأولى التي أجراها يسوع في قانا بالجليل وأظهر مجده فآمن به تلاميذه» (يوحنا 2). كما اعتبر الإنجيل الخمرة من الأشربة المحبذة عند الرب «ثم أخذ الكأس، وشكر وأعطاهم، فشربوا منها كلهم، وقال لهم: هذا هو دمي الذي للعهد الجديد والذي يسفك من أجل كثيرين» (مرقس 14).

وليست هذه المعاني التي نصت على أهمية الخمرة والتي حوتها هذه النصوص المقدسة بغريبة عن العرب في جاهليتهم، فلقد بينت بعض الدراسات الحديثة في تاريخ العرب قبل الإسلام[5] تعليق العرب الشديد منذ الجاهلية بشرب الخمرة، حيث كانت لهم فيها تجارة واسعة وأرباح طائلة، ولهم مجالس يعقدونها لشربها وأوقات يتناولونها فيها. وكان العرب قديما يسمون شراب الصباح: الصبوح، وشراب المساء: الغبوق. وكانت الخمرة تمثل إحدى متع الحياة الثلاث بالنسبة إلى الشباب إضافة إلى القمار والنساء، حتى أن من الشبان من كان يقضي وقته بالشراب ومصاحبة القيان. ولقد كانت الخمارات منتشرة في كل مكان، ولا سيما على الطرق حيث ينزل بها المسافرون للاستراحة، وكانت ثمة خمارات في مكة وسائر القرى. وتذكر بعض المرويات والأخبار أن أغنياء مكة تفتنوا في الشرب، واستعملوا أواني الشرب المصنوعة من الزجاج والبلور، ومن الذهب والفضة[6].

بالإضافة إلى هذا كله، قلما نجد من شعراء الجاهلية من لم يعرض للخمرة في شعره، فكانت أشعارهم طافحة بوصف الخمرة وأقداحها وأوانيها

المختلفة، ولهم في ذلك الكثير من الكلام الجيد ولا سيما الأعشى [المتقارب]: وكأس شربت على لذة ... وأخرى تداويت منها بها

لكي يعلم أني امرؤ ... أتيت المروءة من بابها[7]

ولقد استوحى العرب في شرب الخمرة كثيراً من المعاني الأخلاقية التي سارت عليها المجتمعات اليهودية، وعبروا عنها في أشعارهم وفي القيم التي تغنوا بها، فكانت الخمرة ترمز إلى الانتصار وبلوغ المبتغى، مثلما اكتسبت دلالة الاستقرار والأمن[8]. كما إنهم حرموا على أنفسهم شرب الخمرة ما لم يأخذوا بثأر قتيلهم و«لقد قال الشنفرى يرثي خاله تأبط شرا ويذكر إدراكه ثأره من قصيدة له [المديد]: فأدركنا الثأر منهم ولما ... ينج من كيان إلا الأقل

حلت الخمر وكانت حراما. .. وبلأي ما ألمّت تحل[9]»

إن ما يمكن أن نجنيه، أن شرب الخمرة في عهد ما قبل الإسلام كان ظاهرة اجتماعية متأصلة في عادات العرب وأعرافهم، ولا يمكن بأي حال من الأحوال ردها أو نفيها.

لذلك نزل القرآن في نسيج تشريعي تركب مما نسجته الأعراف وما ورد في النصوص المقدسة السابقة له. فصارت الخمرة[10] مطلباً دينياً خاضعاً لجملة من الشروط والضوابط.

وذكرت الخمرة في أربع آيات: آية في البقرة (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ) (2/ 219)، وآيتين في المائدة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (5/ 90)، و(إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ) (5/ 91).

وذكرت الخمرة في سياق وصف نعيم الجنة كما في قوله:(مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى ۖ وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ) (محمد 47/ 15).

- كما ورد لفظ «السكر»[11] في آيتين في قوله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) (النساء 4/ 43)، وفي قوله: (وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا) (النحل 16/ 67).

مثلت هذه الآيات القرآنية القاعدة النصية التي قامت عليها مختلف التأويل في سبيل استنباط الأحكام في شارب الخمرة. وإذا حاولنا إخراج

المعاني التشريعية كما هي موجودة في القرآن اقتضى منا ذلك مراعاة أمرين: الأول محاولة النظر في الآيات القرآنية بعيداً عن تأويلات المفسرين، فنعمل على تعقب الحكم التشريعي واستقرائه استقراء مباشراً منذ نشأته في النص القرآني والوقوف على أهم دلالاته. أما الأمر الثاني، فيتمثل في محاولة رصد أهم القضايا الإشكالية التي أفرزها هذا الاستقراء لهذه الآيات، لنخلص في النهاية إلى الإجابة عن التساؤلات التالية: إلى أي مدى تمكنت هذه الآيات التي نزلت في الخمرة أن تدل دلالة صريحة وواضحة على سمة التحريم؟ وإلى أي حد استطاعت هذه الآيات أن تلزم جميع المسلمين باجتناب الخمرة؟

استنادا إلى هذه الآيات التي نزلت في الخمرة يمكن رصد بعض الملاحظات، نجملها فيما يلي: 1- تنوع أساليب الإنشاء في هذه الآيات من أمر صريح، مثل «يسألونك... قل»، إلى نهي مثل «فاجتنبوه» أو «لا تقربوا».

2- جل الأحكام التشريعية وردت في السور والآيات المعتبرة مدنية[12]، وهي تترتب كما يلي: المائدة 5: 2 آيات، ثم البقرة 2: آية واحدة، فالنساء 4: آية واحدة.

3- رغم قلة هذه الآيات التي نزلت في الخمرة، إلا أنها ظلت عبر التاريخ التشريعي، من الآيات المفعمة بالإشكاليات لصعوبة استنباط الأحكام التشريعية الملزمة والواضحة منها في شارب الخمرة. وحتي نفهم هذا البعد الإشكالي يقتضي منا العمل، النظر في بعض القضايا التي ولّدت هذا التناقض والاختلاف. وقد أمكننا ضبطها في مشغلين: * في دلالات مصطلح الخمرة

يعتبر النظر في الألفاظ المستعملة للدلالة على الخمرة وكيفية الاهتداء إلى مقاصدها مشغلاً أكسب غائية البحث فيه شرعية، تحرص على استرضاء حاجة المجتمع والانسان، وتحرص في الآن نفسه على ألا تفارق الدليل الظاهر من النص القرآني. لذلك صنف القرآن الألفاظ الدالة على الخمرة إلى ضربين: الخمر والسكر، وتفطن العلماء إلى أن مجال احتمال الألفاظ للمعاني بحسب المقاصد واسع، فكان الاختلاف بينهم لاختلاف أوضاعهم. ولقد أشار ابن منظور إلى هذه المسألة حين أراد تعريف الخمر، فقال: «والخمر ما أسكر من العنب لأنها خامرت العقل... وقال ابن الأعرابي: وسميت الخمر خمراً لأنها تركت فاختمرت واختمارها تغير ريحها، ويقال سميت بذلك لمخامرتها العقل»[13].

نلاحظ من خلال هذا التعريف أن العلماء عجزوا عن فرض تعريف جامع مانع للخمرة لبروز جوانب من الاختلاف، يمكن ردها إلى التساؤل التالي: ما نعني بالخمر؟ هل هي عملية اختمار العصير وتغير ريحه أم هي أثر الشراب أو العصير في العقل؟

ويتبين عموما من هذه التعريفات صعوبة حصر مصطلح الخمرة لغياب الدليل من المنصوص في القرآن. ويرتفع الحرج في هذه المسألة عندما يبحث

البعض عن صلة بينه وبين لفظ آخر تكرر تواتره في هذه المرجعية القرآنية أولا، وفي الفضاء الاجتماعي- الثقافي للمجتمع العربي ثانياً، وهو لفظ النبيذ[14] الذي تحول تدريجيا إلى مصطلح طائع ومنقاد لمناهج العلماء في تأويله، فاتسع إلى حد أن ماه البعض بينه وبين مصطلح الخمر. فهل النبيذ هو الخمر؟

نثير مثل هذا السؤال ونحن نستحضر ما تعرض له فينسك[15] A. J. Wensink من إبراز لهذا الجدل الذي كان سائداً في صفوف المسلمين الأوائل، في تحديد المقصود بالخمر أولا، وفي ضبط الجنس الذي يكون منه الخمر ثانياً. إن الحاصل من هذا كله ثلاثة أسئلة: ما المقصود بالخمر؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الخمر والنبيذ؟

وعلى أي أساس يمكن قيام الحكم التشريعي في هذه «الأشربة» الجنس أم المقدار؟

إن جميع هذه الأسئلة، يجلي من ناحية جانبا من الصعوبات التي قد تعترض الفقيه المفسر في سعيه إلى تحديد المقصود بالخمرة، ويدلل من ناحية ثانية على وعي العرب بأمرين: الأول، الوعي باختلاف اسماء الخمرة وتعدد تسمياتها، إذ قال أبو الأسود الدؤلي [الطويل]: دع الخمر نشربها الغواة فإنني ... رأيت أخاها مجزئا لمكانها[16]

والأمر الثاني، هو الوعي بالفرق بين الخمر والنبيذ، فقد تغنى أحد الشعراء قائلا [الطويل]: نبيذ إذا مر الذباب بدنه.. تقطر أوخر الذباب وقيذا[17]

فأي من أصناف الأشربة قصدها اللفظ القرآني «الخمر»؟

*** في المعاني والدلالات التي تضمنتها هذه الآيات: إن هذه الآيات التي نزلت في الخمرة نصت في اعتقادنا على جملة من المعاني أهمها: صرف المؤمنين عن شرب الخمرة في أوقات الصلاة، والإخبار عن منافع الخمرة ومساوئها، والإخبار أيضا عن أن الخمر من الأشربة التي وقعت إباحتها في الجنة، وأخيراً دعت هذه الآيات المؤمنين إلى ضرورة اجتناب الخمر، وجاءت هذه الدعوة في صيغة نهي يمكن أن تفيد طلب الكف عن الفعل أو التخيير.**

إن هذه المعاني التي استقرأناها استقراء مباشراً من النص القرآني بمعزل عن التفاسير، وبمعزل عن القراءة القائمة على فهم الأحكام انطلاقا تعالق معاني الآي المتجاورة، مكنتنا من رصد قضيتين: * **القضية الأولى**، وهي ذات بعد لغوي، فنتساءل: هل أفاد فعل «اجتنب» معنى التحريم؟

إن المتأمل في النص القرآني يلحظ أن المادة اللغوية لكلمة (ح- ر-م) تواترت في العديد من الآيات والسور القرآنية[18]. فهل غياب هذا اللفظ القاضي

بالتحريم الصريح يحمل مقاصد ودلالات مخصوصة؟

وهل يمكن أن يؤدي معنى الاجتناب معنى التحريم؟

يمكن القول بإمكانية اشتراك الأمر والنهي في بنية واحدة (صيغة الأمر) واسترسال معانيهما من منطلق معنى التنبيه، وعادة ما يكون للمستوى المعجمي الدور الحاسم في تمييز هذا من ذلك: مثال قولك «احذر» أو «تجنب» يفيد تزجية المخاطب لدفع أمر ما، أما «تكلم» أو «أقبل» فيفيدان الأمر في معناه الحقيقي أي طلب القيام بالفعل.

وما الفرق بين هذه الأمثلة- والصيغة واحدة «افعل» - إلا في المعنى المعجمي وما يحمله من شحنة دلالية، إيجابية أو سلبية. هكذا إذا نلاحظ هذا التقارب في المعنى أو الاسترسال الدلالي بين الأمر والنهي من منطلق التقارب في اللفظ الذي يستحق به الأمر والنهي على حد السواء. فهل استطاعت هذه الآيات أن تلزم جميع العرب المسلمين باجتناب الخمرة؟

يظهر الحرج عندما تتكشف لنا بعض «الحقائق» التاريخية في زمن انتشار الإسلام، حيث واصل المسلمون في صدر الإسلام شرب الخمرة، إذ اشتهر البعض من الصحابة بشربهم للخمرة حيث تروي الأخبار شرب عبيد الله بن عمر بن الخطاب الخمر بمصر، كذلك عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب، وبذلك اشتهر قدامة بن مظعون وهو من أصحاب الرسول (□) وعبد الرحمن بن عبد الله الثقفي القاضي بالكوفة، وكذلك بلال بن أبي بردة الأشعري[19]. كما كان الوليد بن عقبة - وهو أخو عثمان لأمه - في عهد عثمان يشرب الخمرة من أول الليل إلى الصباح، وكان يقول في صلاته: «اشرب واسقني»[20].

وما إن بلغ القرن الأول نهايته حتى أصبح شرب الخمرة والعكوف على الملذات شيئا طبيعياً ومظهرا من مظاهر الحضارة في هذا العصر. ونستطيع أن نتمثل استمرار شرب الخمرة في هذه الفترة، في شخصية الوليد بن يزيد، تلك الشخصية التي أصبحت تشكل مظهر الحياة الجديدة التي أخذت تظهر في أول القرن الثاني للهجرة، حتى أن البعض سماه بـ «يزيد الخمور»[21].

ففي رواية أولى يخبرنا الطبري أن الوليد أمر بأن تصنع له قبة على قدر الكعبة ويحاول أن ينصبها فوقها لتصير مجلس شراب من نوع مبتكر جديد يجلب له المتعة واللذة[22].

وفي رواية ثانية يذكر الأصفهاني أن الوليد إن شاء أن يستمتع بالغناء بعث بريده إلى المدينة في طلب معبد، فإن جاء دمشق هيئت للوليد بركة خمر وماء، حتى إذا انتشى من الغناء وأخذ الطرب بمجامعه ألقى بنفسه في البركة فنهل منها نهلة، ثم أتي بأثواب غيرها وتلقاه الخدم بالمجامر والطيب[23].

ونجد لهذا الاحتفال بشرب الخمرة صدى في الشعر العربي في تلك الفترة، فنحن عندما نقرأ لأبي نواس [المنسرح]: أثن على الخمر بالائها ... وسمها بأحسن أسمائها

نشعر أنها ليست مدحا للخمرة وإنما هي صلاة في الخمر[24].

إن هذه الأخبار والمرويات التي ضمّنّاها بحثنا يمكن أن تتميز بميسمين: الصحة أو الخطأ. لأنه يمكن للبعض أن يرد علينا هذه الأخبار[25] ويعتبرها من المرويات الموضوعة، إلا أننا نعتقد أن مثل هذه الأخبار هي ترجمة صادقة لما وصل إليه المجتمع الإسلامي في تلك الفترة الزمنية المخصوصة. فتواصلت هذه الظاهرة الاجتماعية المتمثلة في شرب الخمرة من قبل المسلمين، لأن المرويات مهما داخلتها الزيادات فهي تحافظ على نواة أولى، وهذه النواة تؤكد حقيقة تاريخية واضحة وهي استمرار شرب الخمر من قبل المسلمين رغم انتشار الإسلام.

لم تكن الغاية من إعادة استحضار هذه الممارسات التاريخية هي إعادة التأريخ للواقع الاجتماعي للعرب منذ الجاهلية إلى ظهور الإسلام وانتشاره. ولكن في اعتقادنا احتفظ لنا هذا الاستحضار بجملة من الحقائق: 1- صعوبة مقاطعة العرب شرب الخمرة رغم انتشار الإسلام، لأنها تتنزل ضمن العادات والأعراف المتواترة في ثقافة الإنسان ولقد أدرك ابن خلدون في مقدمته مكانة الأعراف والعادات في حركة المجتمعات، واعتبرها بمثابة الخلق التي تتنزل منزلة الطبيعة، فتكسب المجتمعات خصوصياتها العقدية والثقافية فجاء في مقدمته «الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكه وعادة تتنزل منزلة الطبيعة والجبلة»[26]. وهنا يمكن التساؤل: هل باستطاعة أي خطاب أو نص أن يلزم الإنسان بمقاطعة الخمرة أو بالابتعاد عنها، سيما إذا كشف لنا الجانب التاريخي عن اعتياد الإنسان العربي وولعه الشديد بشربها وأهميتها في الفضاء الاجتماعي والثقافي المشكل لانتظام المجتمع العربي، لأن من اعتاد شيئا صعب عليه فراقه؟

ينطلق طرحنا لمثل هذا التساؤل من الوعي بجدلية النص والواقع في إنشاء الحكم.

2- عكس لنا هذا الفضاء التاريخي صورة المجتمع العربي الإسلامي في بدايات تشكله، فهي بعيدة عن تلك الصورة التي حاولت بعض الأدبيات أن تغرقها في جو من القداسة والانصهار التام في العبادة. صحيح أن من المسلمين من اجتنب شرب الخمرة، وصحيح أيضا أن هذه المرويات أكدت أن الإنسان العربي ابن بيئته ومحضنه الاجتماعي فتتجلى بذلك أهمية الخمرة ومكانتها عند الأفراد. ولم يستطع المسلمون أن يقطعوا مع ما تعودوا عليه من شرب الخمرة رغم بداية انتشار الإسلام.

* **القضية الثانية:** وهي ذات أبعاد دلالية، ومنطلقها التساؤل التالي: هل المقصود بهذه الدعوة إلى اجتناب الخمرة الخمرة عينها أو ما يترتب عنها من آثار وانعكاسات عند شرب الإنسان لها؟ لقد أبانت هذه الآيات بوضوح في اعتقادنا عن آثار شرب الخمرة وانعكاساتها على الإنسان المؤمن وأفعاله. ويمكن أن نصنف هذه الأعمال في مجالين: - **أولا**، أعمال تنضوي ضمن دائرة الأفعال الأخلاقية، كإضمار العداوة والبغضاء وتحصيل الإثم.

- وثانياً، أعمال تنضوي ضمن دائرة الأعمال الطقوسية والشعائرية، بما أن شرب الخمرة يحول دون أداء المؤمن لصلاته والتوجه بالعبادة والذكر إلى الله.

إن مزيد النظر في هذا القطب الثاني من الأعمال يفضي إلى تصور نبنيه على التأويل بعد استنطاق الخبر، لنقول إنه كان من العرب قديماً من يعبد الجن، فقد جاء في كتاب الأصنام «وكانت بنو مليح من خزاعة- وهم رهط طلحة الطلحات - يعبدون الجن»[27]، وإذا انطلقنا من الفكرة القائلة إن «القرآن نص حجاجي مجادل، ومن طبيعة المجادل صياغة صورة المخالف على نحو قاض بالنقض»[28]، لاحظنا أن البعض من هذه الآيات نص في ثلاث مناسبات بصفة مباشرة على اعتبار شرب الخمر من المعوقات التي تحول دون التوجه إلى الله بالصلاة والعبادة واقتبال جهة علمه، لأن شرب الخمرة يصد عن ذكر الله ويدفع الإنسان إلى اقتبال جهة علم الشيطان. وعلى هذا الأساس يصبح الخطاب القرآني ناهضة بمهمة التخيير للمتقبل في اتباع جهة علم واحدة وهي الله، فكأنما الصراع بين الله والشيطان هو صراع من أجل امتلاك جهة العلم، لهذا اعتبر القرآن الخمر ناهضة بمهمة التضليل والصد عن العبادة والصلاة لله. بهذا، تكون الغاية من هذه الدعوة إلى مقاطعة الخمرة، في اعتقادنا، تجنب انعكاسات الخمرة وأثرها وما تحدثه في نفس المتعبد المؤمن وانقطاعه عن جهة علم الله، لا الخمرة ذاتها. وربما في هذا السياق نفهم المعادلة التي أوجدتها هذه الآيات التي نزلت في الخمرة، وهي معادلة قائمة على مبدأ المقايضة أو المساومة -إن صحت العبارة- حين دعت إلى اجتناب الخمرة في الدنيا وإمكانية شربها في الآخرة.

تخلص من هذا كله إلى القول إن سمة التحريم في هذه الآيات لم تكن واضحة وجلية، إضافة إلى عدم ضبط هذه الآيات لأحكام تشريعية في شارب الخمرة.

والحاصل مما سبق ذكره النتائج التالية: 1- إن النظر في هذه الآيات القرآنية التي نزلت في الخمرة، والعودة إلى الفضاء التشريعي والتاريخي من شأنه أن يساعد على فهم الخلفيات التي ساهمت في إنزال الخطاب القرآني بكيفيات مخصوصة. ويساعد أيضا على فهم الأرضية الثقافية التي بعث فيها

(النص القرآني، لنقل إن هذه الآيات كانت محاورة للمعطى الثقافي والاجتماعي المحيط بالإنسان العربي (الخمرة، الشيطان...). فجاءت هذه الآيات لتحاور سلوك المحاور وطبائعه وأعرافه، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل: إلى أي حد استطاع القرآن أن يتواصل مع هذا المعطى الاجتماعي والثقافي أو ينقطع عنه؟ إن الوعي بمثل هذا الإحراج من شأنه أن يساعدنا على فهم، أن المعنى التشريعي لا يمكن أن يحمل أو يفهم على وجه واحد نتيجة لهذه الجدلية القائمة على التداخل بين المواضعات الاجتماعية والخطاب الديني، وهو ما سيؤثر وجوبا في مواقف الفقهاء وبروز الاختلاف بينهم.

2- إن بوادر المعاني التشريعية التي تضمنها ما نزل من آيات في الخمرة، لم تبلغ الصيغة النهائية، ولا يعني هذا أنها آيات مبهمة، ولكن المقصود أنها آيات فيها بعض الالتباس: فهناك غياب لمعاني أصول بينة تقضي بالتحريم الصريح والواضح، فمن خلال استقرائنا لهذه الآيات لم نلاحظ أن أية آية مهما طالت أو قصرت تمخضت لتكون حاملة للعبارة الكافية والواضحة حتى يشرع منها المسلم معني تحريم الخمرة أو ضبط بعض الأحكام في شارب الخمرة.

3- النتيجة الثالثة، وهي مبنية على سابقتيها، وتتمثل في السؤال التالي: ما الإسلام الذي نبحث فيه عن أحكام ملزمة؟ هل هو إسلام «النص» أم إسلام «التاريخ»؟ ذلك أن فجوة الفصام التي وقعت بين النص والتاريخ بلغت من العمق والطول مبلغ الحديث عن إسلامين اثنين: أولهما إسلام «النص» الثابت بالوحي، وثانيهما إسلام الواقع التاريخي الذي تجسد أولا، في تمثل المؤمنين الأوائل لقيمه ومبادئه وأحكامه. وتجسد ثانياً، في القواعد الفقهية الاجتهادية التي تصح نسبتها إلى أصحابها. وهذا التمثل في اعتقادنا، في علاقة عضوية بالتمثل الأول لأنه كان من الآليات التي أثرت في صياغة المقالة الفقهية.

فكيف عرض الفقهاء مسألة الخمرة في مقالاتهم؟

في التعريف بمصنفات الفقه الحنفي:

ليس من الغريب إن قلنا أن سلامة النتائج تقترن بحال النصوص المدروسة، لأن قيمتها مرتبطة بموثوقية النصوص المختارة وحسن تصنيفها. ولعل اتساع المنسوبات إلى المذاهب الفقهية، يعسر على الباحث عملية الاختيار، إلى حد التساؤل عن حسن انتقائه للمصنفات التي ستكون مركز الاعتماد لمعالجة الظاهرة المدروسة. ولعل ما يزيد الأمر تعقيداً أن أبا حنيفة لم يترك آثاراً فقهية مكتوبة وصلتنا، فبعض المراجع تذكر أنه كان ينهى عن كتابة فتاويه، إذ روي «أنه رأى تلميذه أبا يوسف يكتب ما يقول فقال له: ويحك يا يعقوب، أتكتب كل ما أقول؟ إني قد أرى رأي اليوم، وأخالفه غداً وقد أرى الرأي غداً وأخالفه بعد غد»[29]. كما لم يترك أبو حنيفة منهجا محرراً في صورة عمل تشريعي متكامل، بل إن تلاميذه هم الذين قاموا بنقله وتدوين آرائه والآثار التي رواها، وأخص هؤلاء التلاميذ الذين قاموا بحفظ آثار فقيه العراق وآرائه تلميذان سميا في تاريخ الفقه الإسلامي باسم الصاحبين لتلازمهما وطول صحبتهما وقيامهما على المدرسة الفقهية التي أنشأها شيخهما، وهما: يعقوب بن ابراهيم بن حبيب والذي يكنى بأبي يوسف (113هـ- 182هـ)، ومحمد بن الحسن الشيباني (132هـ-189هـ).

احتل الفقه الحنفي في الثقافة العربية الإسلامية مكانة مهمة وفريدة، وتنوعت مصنفاته وكتبه. ولقد آثرنا في هذا العمل التعويل على مدونة مخصوصة، نراها مفيدة لعرض مواقف الفقهاء الأحناف، وهي كتاب المبسوط لشمس الدين السرخسي (ت. 483هـ) الذي يعد من أهم المدونات التي صنفت في الفقه الحنفي، إذ ألفه السرخسي شرحا لكتاب الكافي الذي ألفه الحاكم الشهيد «محمد بن محمد المروزي» إمام الحنفية في عصره والمتوفى عام 334هـ، وقد جمع فيه الحاكم كتب ظاهر الرواية للإمام محمد بن الحسن، وقد سميت بكتب ظاهر الرواية لأنها نقلت عن طرق موثوق بها، فهي ظاهرة على غيرها أي غالبة عليها وأقوى منها. وجاء كتاب الكافي مختصراً يحتاج إلى شرح، فكان كتاب المبسوط للسرخسي هو ذلك الشرح[30] أما مادة الكتاب فهي ما روي عن أئمة الحنفية الذين سبقوه، ولا سيما ما رواه محمد بن الحسن في كتب ظاهر الرواية والذي يعد من حافظي الفقه العراقي وإليه يعود الفضل في تدوين المذهب. ويعد المبسوط لشمس الأئمة السرخسي من «أمهات كتب الأحناف المعتمدة وموسوعة فقهية يعتز بها فقهاء الإسلام عامة وعلماء الأحناف خاصة»[31]. وأما قيمته العلمية في محيطه، فهو أكبر كتاب لمؤلف واحد في فقه الأحناف، وكل الذين بعده نقلوا عنه، ولكنهم لم يكونوا في وضوح كتابته وقوة منهجه وقدرته الفذة على عرض الآراء، ولهذا يعد هذا المصنف

المرجع الأول في فقه الأحناف «لأنه حوي مسائل الأصول وهي فقه السلف كما تعتبر مرجع الخلف الذي لا يتحول عنه إلى غيره»[32].

تلك هي الأرضية التي عليها نشأت جملة الأحكام المتصلة بالخمرة، والتي توزعت في ثنايا هذا الكتاب ضمن مسائل فقهية متنوعة سواء في العبادات أو في المعاملات. فمن ذلك الأخبار المأثورة عن كيفيات الوضوء أو التيمم بالنبيذ...، والروايات عن بيع الكرم... وهي مرويات تحولت بدورها إلى أصول في توليد الأخبار لتفريع الأحكام.

كما عولنا في بحثنا على الفتاوي الخانية للإمام الحسن بن منصور بن أبي القاسم محمود بن عبد العزيز فخر الدين المعروف بقاضي خان الأوزدنجي الفرغاني، وهو من كبار فقهاء الحنفية (ت. 572هـ)، وكتابه هذا من أصح الكتب التي تعتمد في الإفتاء[33]، وقد جاءت هذه الفتاوي على هامش كتاب الفتاوي العالمكيرية أو الفتاوي الهندية على مذهب الإمام أبي حنيفة للهمام مولانا الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام.

ويتضح لنا أن كتب الفتاوي بنت نهجاً لحفظ التواصل مع المصنف الأول، ونعتبر أن هذه المدونات مكملة لسابقتها، وقد انعكست هذه الرؤية على مناهج هذه الكتب. فبدت كتب الفتاوي، مرة، مختصراً بما كان قد صنف في مسألة الخمرة، وما أثير من القضايا والإشكاليات. وبدت مرة أخرى كأنها إفاضة على مسائل وقضايا افتقدناها في المصنف الأول. وتوزعت المسائل المتصلة بالخمرة إلى أبواب متنوعة، منها: باب الأشربة، وباب الطهارة، وباب الوضوء والغسل... ونرى يقينا، أن هذه المصنفات كانت استدلالا على المقالة الفقهية الحنفية، وانتصارا لموقف الفقهاء الأحناف ونقضا للقراءة المخالفة، فهذه المؤلفات تلتقي مع كتاب المبسوط في الدفاع عن آراء الأحناف التي أجمع عليها الشيوخ والأئمة. ولعل ما يميز هذه المصنفات إجمالا، كثرة المسائل التنظيرية وتعدد النوازل، إلى حد الاجترار والتكرار- في بعض المواضع - وهذا ما يدلل - قطعا- على تاريخية المقالة الفقهية وتطورها. وفي هذا السياق يطرح سؤال في غاية الأهمية: هل هذه المسائل التفصيلية وتعدد النوازل كانت استجابة لمتغيرات العمران أم لتشريع أحكام جديدة في الخمرة لم يحوها النص القرآني؟

في التعريف بمصنفات الفقه المالكي:

حاولنا الاعتماد على مصنفات فقهية مختلفة ومتنوعة. نظراً لسمة التوسع التي كان يتميز بها هذا المذهب وتعدد مراكزه. وكانت هذه المجموعة المختارة نتاج من المراجع للفقه المالكي منذ عهدها الأول - من نهاية القرن الثاني للهجرة- حتى القرن الخامس للهجرة، بدءً بكتاب الموطأ لمالك بن أنس (ت. 179هـ) الذي جاء في القرن الثاني يفتح الباب لصورة التصنيف الفقهي في تبويبه وترتيبه وفي إيراد لمحات من المسائل لأجل بيان المنهج الذي يقوم عليه العلم النقدي الذي يتبع به مالك الرواية الحديثية[34]. وعلى هذا الأساس فإن الكتاب شاهد على المرحلة التاريخية التي بدأ يشهدها التصنيف الفقهي. أما مادة الكتاب، فإن ابن فرحون ينقل عن مالك أنها «سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المهتدى بهم الذين أخذت عنهم، وهم الذين كانوا يتقون الله تعالي... وأما ما لم أسمع منهم فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتى وقع ذلك موقع الحق أو قريباً منه، حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة وآرائهم وإن لم أسمع ذاك بعينه فنسبت الرأي إليّ بعد الاجتهاد مع السنة وما مضى عليه أهل العلم المقتدي بهم...»[35].

وجاءت جميع الأحاديث المخبرة عن الخمرة كلها مضمنة في باب الأشربة، ولم تتعد إلى باب غيره.

واعتمدنا أيضا على المدونة الكبرى لسحنون التنوخي (ت. 240هـ) التي تمثل إحدى الموسوعات الفقهية المهمة التي جمعت أقوال مالك وأصحابه، وهي تعتبر من المصادر الأساسية في دراسة مواقف المذهب المالكي وآرائه.

أما المصنف الثالث، فهو كتاب النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات لعبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت. 386هـ). ويشهد ابن فرحون بأن عبد الله هو الذي «لخص المذهب وضمن نشره وذب عنه، وملأت البلاد قاليفه، وقد عارض كثير من الناس أكثرها، فلم يبلغوا مداه، مع فضل السبق وصعوبة المبتدأ وعرف قدره الأكابر، وكان يعرف بمالك الصغير»[36]، وقد ضمن القيرواني في هذا الكتاب جميع ما في الأمهات من المسائل والخلاف والأقوال، فاشتمل كتاب النوادر على جميع أقوال المذهب وفرع الأمهات كلها في هذا الكتاب»[37]. ولهذا يعد هذا الكتاب من أهم المؤلفات لأنه تضمن من ناحية، أقوال فقهاء المالكية مثل مالك بن أنس، وابن وهب (ت. 197هـ) وابن الأشهب (ت. 204هـ) وابن الماجشون (ت. 212هـ). ومن ناحية ثانية حوى هذا الكتاب مختصرات من بعض المصادر المهمة في الفقه المالكي: كالواضحة لعبد الملك بن حبيب (ت. 238هـ) والعتبية لابن العتبي (ت. 254/ 255هـ)، والموازية لابن مواز (ت. 269 أو 281هـ)، واعتبر ابن خلدون هذه المصنفات من أمهات

مصادر الفقه المالكي لأنها تمثل محطات أساسية لهذا الفقه ذي الطابع الأندلسي وطابع شمال أفريقيا، ولا يمكننا أن نستخلص مسار التطور التاريخي للفقه المالكي وكذلك تطور المصادر إلا بدراسة هذه المراجع والإفادة منها.

ومن الواضح أن المسائل المتصلة بالخمرة جاءت مضمنة في ثنايا هذا المصنف وانتظمت في كتب مختلفة، مثل كتاب الصلاة، وكتاب الأشربة، وكتاب البيوع... واعتمد القيرواني على استحضار مختلف المرويات والأحاديث المستقاة من بعض المصادر الأصول للفقه المالكي، أو استحضار بعض الأخبار المنقولة عن مالك وبعض فقهاء المالكية الآخرين.

أما المصنف الرابع، فهو كتاب المنتقى: شرح موطأ الإمام مالك لأبي الوليد الباجي الأندلسي (ت. 494هـ)، وهذا الكتاب هو عبارة عن اختصار لكتاب الاستيفاء الذي كان قد صنفه الباجي. أما المنتقى فهو عبارة عن كتاب يقوم على إيراد حديث الموطأ وشرحه مع إيراد مسائل وفروع متعلقة به ودعم الاتجاه المالكي بذكر مختلف الروايات.

وعموما، يتضح لنا أن الفقهاء التابعين لمالك بنوا منهجا يحفظ التواصل بين مصنفاتهم، وما أثر عن إمامهم. وانعكست هذه الرؤية على مناهجهم في استنباط الأحكام المتصلة بالخمرة. فنجد هذه المؤلفات عبارة عن إفاضة فيما كان قد صنف وإيضاحا لما أشكل باستحضار المرويات والأخبار المأخوذة من شيوخ وفقهاء المالكية. ونحن نعتقد بأن مثل هذه الزيادات هي تعبير عما بلغته المقالة الفقهية نتيجة جريانها في التاريخ، وما تميزت به من إضافات أسهمت في توسيع بعض الدلالات التي تجلت في فهم بعض الأحكام من قبل الفقهاء التابعين من الأئمة الأصول، كمالك بن أنس.

قادنا الاطلاع على هذه المدونات الحنفية والمالكية إلى النتائج التالية: 1- إن القاسم المشترك بين هذه المصنفات أنها أكدت اصطباغ فقه كل إقليم بصبغة خاصة به. فالأحكام المتصلة بمسألة الخمرة، كانت أحكاما متلونة بالمواضعات الثقافية والاقتصادية، ومتأثرة بالأعراف داخل كل فضاء مخصوص. ومن ثم، كانت هذه الأحكام «نسبية» ومنسجمة مع بيئتها المخصوصة. وفي اعتقادنا، لئن كانت الاختلافات عميقة في بعض المواضع، فإن ذلك يعود إلى المنطلقات الفكرية والآليات التي وظفها الفقهاء للاحتجاج على صحة ما ذهبوا إليه، إضافة إلى الكيفيات التي استقرأ بها هؤلاء الفقهاء الآيات التي نزلت في الخمرة.

2- لم تخصص هذه المصنفات أبواباً مستقلة للحديث عن مسألة الخمرة، وإنما جاءت الأحكام والنوازل متفرقة في أبواب متعددة وضمن مسائل فقهية متنوعة: في الصلاة، وفي الطعام... فمعظم هذه المصنفات تؤكد غياب منهج واضح في ترتيب المسائل المتصلة بالخمرة وهو ما تجلى في سمة تكرار واجترار بعض النوازل في أبواب مختلفة من المصنف الواحد. يتماشى هذا الأمر

في اعتقادنا مع المحضن الفكري الذي نشأت فيه هذه المصنفات، إذ تميزت هذه المرحلة بأمرين: تفاقم التعصب المذهبي من ناحية، وظهور المناقشات المذهبية والجدل حول أقوال الأئمة من ناحية أخرى. وقد نما الفقه في هذه المرحلة لأسباب عدة، منها كثرة المناظرات الفقهية التي دفعت بأهل كل مذهب للاجتهاد في سوق الأدلة العقلية والنقلية التي تؤيد مذهبهم، واستحضار أقوال بعض الأئمة وتدوينها بعد جمعها من صدور التلاميذ ومن الشيوخ سماعاً ونقلاً «والحق أنه منذ القرن الثالث الهجري شغل العلماء بتلك الثروة التشريعية الهائلة التي خلفها الأئمة السابقون فعكفوا عليها- إعجاباً بها وتقديراً لها- ترتيبا وتفريعاً وتخريجاً»[38].

3- تميزت هذه المصنفات بكثرة المسائل والنوازل التفصيلية، ونظن أن الالتجاء إلى هذا المنحى سببه انشغال الفقيه وتفاعله مع الإحداثات التي يفرزها التطور التاريخي، وهذا ما ساهم في ارتفاع شأن الرأي والاجتهاد- حتى قدم على النص - فتعددت الفتاوى وهو ما دفع الفقيه إلى أن يتفاعل مع هذه المتغيرات حتى لا يفارق ائتلاف الجماعة وهو ما أفرز تباعاً هذه الاختلافات بين النص والاجتهاد من ناحية، واختلاف التابعين من الفقهاء عن الأئمة الأصول من ناحية أخرى. وهذا ما يدلل بامتياز في اعتقادنا على سمة التاريخية للمقالة الفقهية.

لقد كشفت النوازل المستحدثة في مسألة الخمرة عن جدلية الثابت والمتحول، وهو ما ولد الاختلاف و«عمقه» داخل النسق الفقهي الواحد. وتنوعت آليات البرهنة والاستدلال، ولكنها انحصرت في مرجعيات - محدودة - وهي القرآن والسنة والقياس والاجتهاد. وهي الأصول الأساسية في اعتقاد البعض -المؤسسة للحكم الفقهي[39]

4- لا يدفعنا تنوع هذه المصنفات وتعددها إلى الإقرار بأنها كانت بمثابة المدونات الجامعة التي تضمنت جميع القضايا والأحكام المتصلة بمسألة الخمرة. فنحن نعتقد أن هذه المصنفات على قيمتها لم تكن بمثابة المدونات الجامعة التي تضمنت جميع المشاغل والقضايا المتصلة بالخمرة، لأن هذه المدونات لم تحو- قطعا- كل الأحكام التي نجدها مضمنة في ثنايا كتب أخرى. ومن دون أدنى تمييز عن بعض المراجع الأخرى، نعثر على كتب التفسير القرآني الفقهي المنسوبة: — إلى الفقه الحنفي، مثل كتاب أحكام القرآن لأبي بكر الرازي المعروف بالجصاص (ت. 370هـ/ 980م)، إذ يرى البعض هذا المصنف «فاتحة المقالات في المذاهب الفقهية وابتداء مرحلة تاريخية في دفاع كل مذهب عن مناهجه في استنباط الأحكام»[40].

— أو إلى الفقه المالكي مثل كتاب أحكام القرآن للقاضي أبي بكر بن العربي (ت. 543هـ/ 1148م) فكان هذا الكتاب «الشاهد على المرحلة التاريخية التي بلغها عمل التفسير، يجلّي منهج تأويل معاني الآي»[41]

ولذلك تبقى الحاجة ملحة في بعض المواضع إلى الانفتاح على بعض المرجعيات الأخرى التي تكون بمثابة النصوص المكملة إما بالتفصيل أو النقد لهذه المصنفات الأصول.

وعموما حقق لنا التنوع الجغرافي الذي انتشرت فيه هذه المذاهب وهذه الانتقائية في اختيار المدونة فائدتين: **الأولى**، أنها كانت مرجعيات نحتذي بها لتقليب مسألة الخمرة، كما رسم ملامحها فقهاء الحنفية والمالكية. فهي مصنفات تختزل فترة البدايات، حيث استطاعت فيها المذاهب أن تثبت وجودها. وهذه البدايات انعدم فيها -إلى حد ما- التقليد والاجترار، فقد تضمنت هذه المدونات جملة من الاجتهادات التشريعية لمجموعة من الفقهاء الذين كان لهم تأثير في تأطير آراء المذاهب وترسيخها وإخراجها في شكل «منظومة تشريعية» تكون مركز الاعتماد لمريدي المذهب وأنصاره.

أما الفائدة **الثانية**، فتتمثل في أن هذه المصنفات أسهمت في وضع مسألة التشريع الفقهي الحنفي والمالكي في إطاره الثقافي والاجتماعي والحضاري، سيما أن مدونات الفقه نشأت لتحفظ ما توصل إليه الفقهاء من اجتهادات تكون بمثابة المنارة التي توجه سلوك المؤمن وتصرفاته. فانعكست هذه النزعة القائمة على الاجتهاد على مضمون المدونات الفقهية سواء في مناهجها أو في موضوعاتها. ولما كان عمل الفقيه محكوماً بأوضاع الواقع بمختلف رموزه وتشكلاته من ناحية، وتعويله على المرويات والأخبار من ناحية ثانية، فإن هذه العوامل أسهمت مجتمعة في بروز الاختلاف حتى بين فقهاء المذهب الواحد في استنطاق الحكم من النص القرآني وسنة الرسول (□).

وهو عمل ظل محكوماً بالتنامي عبر مشاغل العصر.

وهذا ما دفعنا إلى العمل على رصد أهم النوازل والأحكام المتصلة بمسألة الخمرة في هذه المدونات في مرحلة أولى، ثم الوقوف على أهم القضايا والإشكالات التي تثيرها في مرحلة ثانية، وذلك هو مشغلنا في الفصول الموالية.

الفصل الثاني

النوازل المتصلة بالخمرة في المدونات الفقهية المختارة

نسعى في هذا الفصل إلى رصد أهم النوازل التي جاءت في الخمرة، والتي تضمنتها هذه المدونات الفقهية المتنوعة. ولا غرابة إذا قلنا إن مسألة النوازل هي مشغل قارّ في مصنفات التفسير الفقهي، لأن طبيعة الاستدلال كانت تقتضي من الفقهاء البحث عن الكيفيات التي بها يستفاد المعنى. فعمدوا إلى استنطاق الأحكام التي تستجيب لأحوال نوازلهم، ونهجوا لذلك سبيل تتبع النوازل في مختلف المسائل الفقهية لتحصيل المعاني التي أفادتها، وإخراجها في هيئة نص تشريعي يكون مركز الاعتماد لأنصار المذهب، واحتجاجا على المذهب المخالف.

ونحن نعتبر أن هذا المنحى يقودنا لزاما، إلى الكشف عن منهج الفقيه أولا، والمقومات التي قام عليها عمل التشريع للأحكام والقضايا المتصلة بالخمرة ثانية.

لهذه الأسباب، آثرنا الانفتاح على هذه المسألة ونروم من خلالها الإجابة عن سؤالين:

1- ما الذي دفع الفقهاء إلى النظر في النوازل: هل لضبط مفهوم الخمرة وماهيتها، أم لفتح مجال من التحريم والإباحة لأصناف من الأشربة؟

2- ما هي المعاني والقضايا المتولدة من هذه النوازل؟

هذه هي، الغايات التي وجهت اهتمامنا في هذا الفصل الذي أردناه أن يكون حقلا لإثارة بعض القضايا تكون مدار بحث ومعالجة في الفصول اللاحقة.

في النوازل؟

نروم في هذا المشغل تعقب أهم النوازل التي جاءت في الخمرة. ونسلك في سبيل بلوغ هذه الغاية اعتبار جميع هذه المدونات التي اعتمدنا عليها بمثابة النص الواحد، وقد رتبناها بحسب وفاة أصحابها. وانتهجنا هذه السبيل حتى نضبط العدد الأوفر لهذه النوازل - إن تيسر لنا ذلك- والتي حاولنا جمعها في أبواب معينة. ولا شك في أن هذه الطريقة بإمكانها أن تطلعنا على جدلية الثابت والمتحول في هذه النوازل التي تعاظمت وتأثرت بحركة العمران

وتحوله. ولا شك أيضا في أن هذه النوازل تهدي إلى فهم المسافة التي قطعها حكم الخمرة من النص إلى التطبيق.

وعموما نتج من استقرائنا لهذه النوازل والأحكام الملاحظات التالية، وقد جمعناها في الجدول التصنيفي الموالي:

المصنفات الفقهية	في العبادات	في الأطعمة	في الأشربة	في حد الخمرة	في المعاملات	المجموع
الموطأ	---	---	10	5	2	17
المدونة الكبرى	---	11	24	15	6	56
النوادر والزيادات	---	25	73	84	48	230
المبسوط	17	24	113	67	18	239
المنتقى	---	---	75	51	20	146
الفتاوى الخانية	26	14	42	38	9	129
الفتاوي الهندية	17	34	53	22	10	136
7 مصنفات	60	108	390	282	113	953

استنادا إلى هذا الجدول نتبين أن مجموع النوازل: ثلاث وخمسون وتسع مئة نازلة جاءت في الخمرة، لكن نشير إلى أنه جمع تقريبي نظراً للصعوبات التي وجدناها في مقاربة هذه المدونات، ونجملها فيما يلي:

1- البنية الإشكالية التي تميزت بها هذه المدونات، ونعني الكيفية التي ترتبت بها النوازل وانتظمت داخل هذه المصنفات. فلقد توزعت هذه النوازل في أبواب متفرقة ومتنوعة. واختلف توزيعها من مصنف إلى آخر، وكانت النتيجة أن جمعنا كل النوازل وإن تكررت من مدونة إلى أخرى أو من باب إلى آخر.

2- أما الصعوبة الثانية فتتصل بالشكل الذي انتظمت به هذه النوازل، إذ لا نجدها مصنفة بحسب الأبواب التي حددناها نحن في هذا الجدول، وإنما هي معان متفرقة ومكررة في أبواب متعددة. لكن هذا لا يمنعنا من القول إن جل هذه النوازل قد توزعت في الأبواب التي ضبطناها، وتترتب كما يلي:

الأشربة: 390 نازلة، ثم الحد: 282 نازلة، فالمعاملات 113 نازلة، والأطعمة 108 نوازل، والعبادات 60 نازلة.

3- تعددت النوازل، فآثارنا في هذا الجمع أن نكتفي بالنوازل التي لها علاقة مباشرة بالخمرة. ولهذا أسقطنا «بعض» النوازل المتصلة بباب المعاملات، مثل حكم بيع الثمار... لأنها نوازل تضمنت أحكاماً عامة ومؤسسة لعلاقات اقتصادية بين البائع والمشتري، وكذلك أسقطنا بعض النوازل المتصلة بباب الإيمان لأنها لا تؤسس لأحكام في الخمرة بقدر ما هي مؤسسة لعلاقة الله بالفعل الإنساني. وإنما أسقطنا هذه الأصناف من حسابنا حرصا على الاهتمام بالنوازل ذات الصلة بالخمرة دون غيرها، رغم أن البعض يمكن أن يدرجها ضمن النوازل المتصلة بالخمرة.

4- تبين لنا من خلال هذا الجدول أن هناك نوازل تميزت بخاصية الاستمرار والثبات في مختلف هذه المصنفات الفقهية، وهي مندرجة في باب الأشربة، وكان لها انعكاس مباشر في توجيه الأحكام التي استنبطها الفقهاء في مختلف الأبواب الأخرى، وعموما أسهمت هذه النوازل في الكشف عن بعض الأحكام التي صاغها الفقهاء في مسألة الخمرة، ورأينا أن هذه المعاني توزعت إلى صنفين: معان مخبرة عن ماهية الخمرة، ومعان مخبرة عن أصنافها وأحكامها.

المعاني المخبرة عن ماهية الخمرة:

بيّنت العديد من النوازل الأصناف التي تتخذ منها الخمرة، وأشارت إليها بأسماء مختلفة، منها الخمر والنبيذ والعصير... لذلك لم نعثر على تحديد صريح يضبط ماهية الخمرة أو يحدد جنسها أو الأعيان التي تتخذ منها. لذلك استقلت كل مقالة فقهية بدلالتها لتؤسس للمسلم حقيقة معينة تراها هي الفهم والتأول الصحيح، فظهرت الاختلافات بين الفقهاء في سعيهم إلى تحديد المقصود بالخمرة، وهو سعي اقترن في الكثير من الأحيان بالمواضعات الثقافية. ونبيذ ذلك بتحليل أهم ما جاء في هاتين المقالتين:

إن البحث في تحديد المقصود بالخمر يعتبر من أعقد المشاغل التي أشكلت على الفقهاء، وذلك لغياب القاعدة النصية التي تضبط ماهية هذا الشيء، إلى جانب ما تتميز به المرجعية السنية من تنوع واختلاف في المرويات المنقولة عن الرسول (). ولعل الحرج يرتفع عند الوقوف على الحقيقة التي تقر بتعدد الأنواع والتسميات لأصناف الأشربة والخمور من مصر إلى مصر، ومن زمن إلى آخر.

وكان لهذه العوامل مجتمعة تأثير في السبل والآليات التي اتبعها الأحناف من أجل تحديد المقصود بالخِمر أولا، وسن بعض الأحكام والمعاني التشريعية

لهذا الصنف من الأشربة ثانياَ.

بحث الفقهاء في الاشتقاق اللغوي للفظ الخمر، فنشأ نص متنوع المحاور ومعقد في بنيته، يقول السرخسي «والخمر هي النيء من ماء العنب المشتد بعدما غلى وقذف بالزبد، اتفق العلماء رحمهم الله على هذا»[42].

إن هذا التعريف يجد منطلقاته في الواقع الاجتماعي، فلقد كانت الكروم من أهم الزراعات الموجودة في العراق، وكانت تجارة الأعناب مما تستقيم به حياة بعض العراقيين، إضافة إلى حسن اطلاعهم على أصناف الكروم وأنواعها. وعلى هذا الأساس حصر العراقيون تعريف الخمر فيما يستخرج من العنب. وخالفهم أهل المدينة، وارتقوا بالمفهوم إلى الشمولية، إذ يعتبر القيرواني مثلا أن «الخمر ما خامر العقل»[43].

إن مثل هذه الاختلافات يمكن أن يتعمق في فترة تنوع التفسير الفقهي تبعاً لتنوع الفرق المذهبية، ونتيجة غياب مرجعية قرآنية تضبط ماهية الخمر بصفة واضحة وجلية، أو نتيجة ما يستحدث من نوازل أسهم في تشكلها التطور التاريخي والزماني، فكل فريق من هؤلاء يجتهد في تأويل النصوص القرآنية والمرويات المنقولة عن الرسول() حتى تشهد له أو لا تعارضه على الأقل، ويسعى إلى نصرة مذهبه وإبطال مذهب المخالف وتقييده.

وعموما، فإن بحث الفقهاء في تحديد المقصود بالخمر طرح مسألتين: الأولى، هل المقصود بالخمر هو الجنس المسكر أم القدر المسكر؟ والثانية، هل الخمر يقوم على مبدأ الإسكار أم الغليان؟

تبني الفقهاء الأحناف مقولة القدر المسكر، وليس الجنس المسكر. وللاحتجاج على صحة ما ذهبوا إليه، عول هؤلاء الفقهاء على مرجعيات مختلفة، من بينها:

— المرجعية القرآنية: حيث يبدو أن الفقهاء الأحناف تمسكوا بظاهر قوله (وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا) (النحل 67/16) وتأولوا هذه الآية على ظاهر معناها، أي قنعوا بالمعنى الأول للفظ «السكر» باعتباره يفيد معنى المسكر، وقالوا إنه لو كان هذا السكر محرماً لما سماه الله رزقا حسنا. «والرزق الحسن شرعاً ما هو حلال وحكم المعطوف والمعطوف عليه سواء ولأن هذه الأشربة كانت مباحة قبل نزول تحريم الخمر فيبقى ما سوي الخمر بعد نزول الخمر على ما كان من قبل»[44]. ويضيف السرخسي في موضع آخر: «فإذا كانت النخيل والأعناب من ثمار الجنة، وإذا كان ما يعتصر منها رزقا حسنا، كما ذكر القرآن، فبم يفسر استخراج النجس من طيبات الجنة إذا كانت الخمرة نجساً ورزقاً»[45]؟

غير أن لفظ «السكر» استرسل في تناميه، كلما اللاحق إلى محاورة بقية أصناف الأشربة، ونتج عن ذلك أن وسع هذا الحكم في الفضاء التشريعي لهذه الأنواع والأصناف، وهل هي محرمة أم مباحة.

ولذلك عاب البعض على الفقهاء الأحناف الاستدلال بهذه الآية لاعتقادهم أن في الآية إضماراً، وهو مذكور على سبيل التوبيخ، أي تتخذون منه سكراً وتدعون رزقا حسنا. فاحتيج لذلك إلى مرجعية أخرى اعتبرت مبينة لما أشكل سابقاً ومفصلة لما ورد عاماً وهي:

— المرجعية السنية، وقد اعتمد المفسرون والفقهاء على خبر واحد رواه العلماء بأسانيد مختلفة وبمتون مختلفة كذلك. «فقد روي عن عبد الله ابن عباس أنه قال حرمت الخمر بعينها والسكر من كل شراب»[46]. والحقيقة أن هذا الخبر يوقفنا على المرحلة التي استقر عندها لفظ «السكر»، إذ حوى هذا الحديث، عند بعض الأحناف، جملة من المعاني، منها: أن اسم الخمر مخصوص بشراب بعينه، وهو النيء من ماء العنب، وأن غيرها من الأشربة غير مسمى بهذا الاسم لقوله «والسكر من كل شراب». ويدل أيضا على أن المحرم من سائر الأشربة ما يحدث عنده السكر، ويمكن أن يدل أخيرا على أن تحريم الخمرة حكم مقصور عليها غير متعد إلى غيرها «لأن عطف الشيء على نفسه لا يليق بحكمة الحكيم»[47]. ويرتفع الحرج في هذا الخبر عندما يمدنا السرخسي بقراءة ثانية، فينقل عن أبي عباس أنه قال: «حرمت الخمرة لعينها قليلها وكثيرها والمسكر من كل شراب»[48].

يبدو أن هذا الخبر يعقد القضية بقدر ما يجيب عن مسائل، إذ ما المقصود بـ «المسكر من كل شراب»، فهل قليل الخمر وكثيره في الحكم سواء؟ ألا تقوم الإضافة دليلا على نمو الخبر بمشاغل التطور التاريخي؟

ربما يتبين الجواب، بالمرجعية الثالثة وهي:

— مرجعية الاجتهاد، إذ عول الأحناف على ما لديهم من وسائل الاجتهاد والقدرة على إعمال الرأي والتخريج، وقد نشأ ذلك بلا ريب بعد أن شعر الفقهاء ربما بقصور المرجعيتين السابقتين عن إثبات ما ذهبوا إليه وتدعيمه، إضافة إلى حضور هذا المنحى الاجتهادي بشكل ظاهر في عملية تشريع الأحكام في مدرسة أبي حنيفة الفقهية الذي رسم لها منهجا مخصوصا في عملية التشريع، فقد نقل عنه أنه قال: «إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله (صلعم) والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله (صلعم) أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب، فلي أن أجتهد كما اجتهدوا»[49]. والحقيقة، أنه قد ظهر التنوع في تحديد المقصود

بالاجتهاد، ولكن هذا ليس مركز اهتمامنا، فنكتفي بما يقدمه لنا البخاري في كتابه شرح أصول البزدوي لأنه يدعم بحثنا، إذ قال: «والاجتهاد بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدي إليه استنادا إلى أقواله تعالى، قياساً واستصلاحاً واستحساناً»[50].

إن هذا التحديد يمكن أن يعبر عن تنوع أشكال الاجتهاد واتساعها. ولكنه يكشف أن الاجتهاد هو الاهتداء إلى المعنى الأزلي الإلهي الموجود في القرآن، وبالتالي فإن دور الفقيه المجتهد يقتصر على التوجه نحو الحكم لا إيجاده، لأن الحكم موجود أصلا. ولهذا اعتبر الفقهاء الأحناف أن القرآن قد نص على أن علة التحريم في الخمر إنما هي الصد عن ذكر الله، وهذه العلة في نظرهم توجد في القدر المسكر وليس في الجنس المسكر، فوجب أن يكون ذلك القدر الحرام إلا ما انعقد عليه الإجماع من تحريم قليل الخمر وكثيره.

إن مثل هذا الإقرار يثير فينا جملة من التساؤلات، وبخاصة إذا استحضرنا ما ذهب إليه ابن خلدون من أن «الإجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد»[51]، **فإلى أي حد يمكن أن يعكس هذا الإجماع للفقهاء الأحناف الفهم والتأول الصحيح للمسألة؟**

وهل الإجماع رفض للمخالف وإقصاء له؟ وإلى أي حد يكتسب هذا الإجماع قداسة تلزم جميع المسلمين باتباعه؟

في مثل هذا الطرح الإشكالي يمكن أن نفهم معارضة فقهاء المالكية للفقهاء الأحناف في تحديد المقصود بالخمر، ينقل لنا سحنون عن مالك قولاً مفاده أن «كل ما أسكر من الأشربة كلها فهو خمر»[52]، وبهذا التحديد الماهوي تؤسس المالكية لموقفين:

1- الإقرار بأن كل مسكر خمر، وبالاستتباع لهذا الحكم فإن كل خمر في اعتقاد فقهاء المالكية هو محرم. ويرى هؤلاء الفقهاء أن الدليل على التحريم ينبني على مرجعيتين:

أولاهما: المرجعية السنية. فلقد عول الفقهاء على بعض المرويات المنقولة عن الرسول (□) للتدليل على صحة ما ذهبوا إليه، وبواسطتها اطمأنوا إلى الشرعية الدينية لاجتهاداتهم الفقهية فأمكنهم توسيع الحدود الدلالية للفظ القرآني (الخمر) بإحالته على ما أثر عن الرسول في كيفية تأوله للمعاني القرآنية. وقد استحضرت هذه المدونات ثلاثة أخبار.

— الأول، حديث مالك بن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن عائشة أنها قالت «سئل رسول الله (صلعم) عن البتع وعن نبيذ العسل؟ فقال: كل شراب أسكر فهو حرام»[53]، فأقام الفقهاء بهذا الخبر الحجة على صحة ما زعموه بأن كل شراب أسكر فهو حرام.

— والخبر الثاني، عن ابن عمر أن الرسول (ﷺ) قال: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»[54]، وهو يتضمن إقرارا بأن كل مسكر مهما كان جنسه فهو خمر.

— أما الخبر الثالث فهو ما روي عن الرسول (ﷺ) بأسانيد مختلفة، مرة عن جابر بن عبد الله ومرة أخرى عن ابن عمر، ومفاده «ما أسكر كثيره فقليله حرامه»[55]، وبهذا الخبر تكتمل الحجة في أن التشريع لشرب الخمر هو تشريع قائم على التحريم في مدونة الفقه المالكي: أي تحريم القليل والكثير من المسكر مهما كان جنسه.

إن هذه الأخبار، تقوم مجتمعة على ما انتهى إليه فهم هؤلاء الفقهاء لأحكام الخمر، وهو فهم يقوم على التعسير والشدة في صياغة الحكم الشرعي. وهذا يعود في اعتقادنا إلى القاعدة التشريعية التي صاغها فقهاء المالكية وعملوا على الالتزام بها، والمتمثلة في أن: كل شراب أسكر فهو حرام. وقليل المسكر وكثيره في الحكم سواء.

إن هذا الفهم هو الذي حمل الفقهاء على اعتبار الآيات التي نزلت في الخمرة قد تضمنت معنى التحريم، وهي بهذا تتماهى مع موقف المذهب الحنفي. ولما كان المنحى الفقهي يتميز بالاجتهاد، فإن فقهاء المالكية، وظفوا هذه الآلية- وهي المرجعية الثانية- لمزيد تدعيم ما توصلوا إليه، والتأكيد على تحريم النص القرآني لها. وقد تجلت هذه النزعة في مظهرين:

أولهما، من جهة إثبات الأسماء بطريق الاشتقاق، فالمعلوم عند أهل اللغة أن الخمر إنما سميت خمرة لمخامرتها العقل فوجب لذلك أن يشتمل اسم الخمر- ضرورة- على كل شراب يخامر العقل لأن «الخمر لم تحرم لطيب طعم ولا للون ولا لرائحة، ولكن لما يكون عنها. ولا فرق بين مسكر العنب ومسكر التمر وغيره. وإنما سميت خمرة لمخامرتها العقل، والسكر إنما سمي سكراً لأنه يسكر لمخامرته العقل، قال الله عز وجل (وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا) فالسكر الخمر[56]، وباستحضار هذه الآية ترد المالكية على ما ذهبت إليه الحنفية من أن المقصود بالخمر هو القدر المسكر وليس الجنس المسكر، وتأولوا هذه الآية (النحل 16/ 67) على ظاهر معناها، وتأولوا لفظ «السكر» باعتباره يفيد معنى المسكر، وليس معني الخمر كما ذهب إلى ذلك القيرواني.

أما المظهر **الثاني**، فهو يقوم على السماع، حيث ذهب فقهاء المالكية إلى اعتبار جميع أصناف الأشربة- بما فيها الأنبذة - تسمي خمراً في الشرع إذا بلغت درجة الإسكار. واحتجوا في ذلك ببعض المرويات المنقولة عن الرسول (ﷺ)، ومنها الأحاديث والمرويات التي ذكرناها سابقا والتي رواها ابن عمر أو جابر بن عبد الله. واعتبروا أن للخمر والسكر معنى واحداً، فلقد «قرن الله

النخيل والأعناب فيما يتولد عنهما مما يجب له هذا الاسم. وثبت أن النبي (صلعم) قال: كل مسكر حرام. وقال: ما أسكر كثيره فقليله حرام وقال: كل مسكر خمر». ولعلنا نلحظ في مثل هذه الأحاديث حسن الصنعة في الصياغة، وهو أمر يدفعنا إلى التعامل معها بكل حذر لأنها أحاديث استكملت فيها شروط المقايسة الفقهية، ما يدعم القاعدة التشريعية التي التزم بها فقهاء المالكية والتي وقفنا عليها سابقا والقائمة على هذه الأركان الثلاثة: الشراب والسكر والحرام. ولقد ظلت مثل هذه الأحاديث منذ بداية نشأتها مغذية لمشاغل الفقهاء والجدل بين المذاهب الفقهية، وهذا ما يدفع إلى الشك في مصداقية البعض منها[57].

نخلص من هذا إلى ملاحظة مفادها أن فقهاء المالكية يعتبرون كل ما أسكر من الأشربة مهما كان أصلها خمراً، ولكن التساؤل الذي يظل قائما: هل النبيذ هو الخمر؟ وهل هما متماهيان أم مختلفان في الحكم الشرعي؟

نثير هذه الأسئلة ونحن نستحضر ما أثاره هاين (P. Heine) عندما لاحظ أن مفهوم النبيذ كان مقتصراً على الدلالة على أصناف الأنبذة، مثل البتع... والتي كانت تصنع وتستخرج بكيفية مخصوصة. ثم في فترة زمنية لاحقة، انزاح هذا المفهوم عن معناه الحقيقي فأقر البعض بالتداخل بين مصطلحي الخمر والنبيذ، في حين اعتبر البعض الآخر أن مصطلح النبيذ هو مصطلح جامع لمختلف أصناف الأشربة[58]. فما هي طبيعة العلاقة بين الخمر والنبيذ في المقالة الفقهية الحنفية والمالكية.

يقيم الأحناف فرقاً بين الخمر والنبيذ، وقد استندوا إلى مرجعية المأثور عن السلف والصحابة لشعورهم بقصور المرجعية النصية عن تحديد المقصود بالخمر. ولعل الحرج ينطلق من وعي هؤلاء الفقهاء بالاختلافات بين الأشربة وتعدد تسمياتها. وتمسكوا ببعض الأحاديث التي أخرجها الطحاوي ومن بينها:

أولاً، حديث شريك عن سماك بن حرب بإسناده عن أبي بردة بن نيار أنه قال «قال رسول الله (صلعم) إني كنت نهيتكم عن الشراب في الأوعية فاشربوا فيما بدا لكم ولا تسكروا»[59]

— ثانياً، ما نقل عن أبي موسى عندما قال «بعثني رسول الله (صلعم) أنا ومعاذاً إلى اليمن فقلنا يا رسول الله إن بها شرابين يصنعان من البر والشعير أحدهما يقال له المزر والآخر يقال له البتع فما نشرب فقال عليه الصلاة والسلام اشربا ولا تسكرا»[60].

— ثالثا، ما روي عن ابن مسعود أنه قال «شهدت تحريمه (النبيذ) كما شهدتم، ثم شهدت تحليله فحفظت ذلك ونسيتم»[61]

نتبين من مثل هذه الأحاديث أن الأحناف سعوا إلى تأسيس حقيقتين استنبطوهما من هذين الخبرين عن الرسول () أو من هذا الخبر عن الصحابي ابن مسعود:

تتمثل الحقيقة **الأولى** في أن اسم الخمر لا يقع على النبيذ الشديد أو بقية الأشربة المتخذة من التمر والبسر ولا يتناولها.

أما الحقيقة الثانية، فتتمثل في اعتبار النبيذ غير محرم. لأنه لو كان محرماً لعرف هؤلاء الفقهاء تحريمه كمعرفتهم بتحريم الخمر، سيما أن الجانب التاريخي كشف لنا عن شدة ولع العرب بشرب هذه الأصناف.

في حين أثرت المسلمات التي تقيم الصلة بين المسكر والشراب والتحريم، في مناهج وأحكام فقهاء المالكية الذين حرصوا على الارتقاء بمفهوم الخمر للدلالة على الشمولية، فربطوا بين الخمر والنبيذ واعتبروا أن التحريم فيما تخلفه الخمر في النفوس من أثر، وليس جنس الشراب أو الأصول التي يتخذ منها. ولما كان فقهاء المالكية كثيرا ما يستنجدون بالأخبار والمرويات، فقد أسعفتهم هذه المدونة بأخبار فضلوها عن غيرها حتى يتميزوا عن المذاهب الأخرى أو يردوا على مقالة المخالف -وخاصة المقالة الحنفية-، وربما يعود هذا إلى إيمانهم بتكافئهم في درجة العلم بالحكم تأويلاً وتشريعاً. ولهذا نبأ فقهاء المالكية بأحكام في النبيذ تحرم ما أباحته الحنفية. وعمدتهم أيضا- أي فقهاء المالكية - أخبار منقولة عن الرسول () ومن بينها:

— الخبر الأول، ما روي عن الرسول أنه قال: «الخمر من الكرمة والنخلة»[62]، وعلى هذا فإن الخبر، إن صح، يفيد بأن الأشربة المتخذة العنب والتمر هي الخمرة.

— أما الخبر الثاني، فهو برواية ابن عمر ويفيد بأن الرسول قال: «إن من العنب خمراً، وإن من العسل خمراً، ومن الزبيب خمراً، ومن الحنطة خمراً، وأنا أنهاكم عن كل مسكر»[63].

— ويتنزل الخبر الثالث في السياق نفسه ويرويه المختار بن فلفل عن مالك: «سألت أنس بن مالك عن الأشربة فقال حرمت الخمر وهي من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والذرة، وما خمرت من ذلك فهو خمر»[64]

تقوم هذه الأخبار شاهداً على اختلاف فقهاء المالكية في فهمهم الأصول التي تكون منها الخمرة، وهذا الإطار العام يسمح للفقهاء بتوسيع أنواع الأشربة التي تدخل ضمن دائرة التحريم.

وبهذه الأخبار أيضا، حاور فقهاء المالكية مسألة النبيذ والأشربة، ولعل الحاجة إلى تطويع الحكم للعملية التشريعية هي التي حملتهم على توسيع الأشربة التي يكون منها، وهو ما يدعم الحقيقة التاريخية التي تؤكد على ارتفاع

عدد شراب الخمرة بعد وفاة الرسول () بصفة ملحوظة. فنحن لاحظنا أن الحديث الذي رواه ابن عمر يحصر الأصناف التي يكون منها الخمر في أربعة أشياء، في حين يرتفع هذا العدد ليصل إلى ستة في حديث ابن فلفل. بهذا تتوضح لنا، أن هذه الأحكام التي استصلحها فقهاء المالكية هي أحكام «نسبية»، تلونت بألوان العصر والمصر، فنتساءل: إلى أي مدى كان المسلمون في عهد الرسول () عارفين بجميع هذه الأصناف من الأنبذة والخمور؟ سيما وقد حفظت لنا هذه الأخبار ما تميز به فقهاء المذهب الواحد من الاختلاف في تحديد الأصول التي يكون منها الخمر.

يدفعنا هذا الأمر إلى الإقرار بأن تحديد المقصود بالخمر في الفقه المالكي- وحتى في الفقه الحنفي، لم يقم على سنة تتبع ولا على إجماع يعتمد، وهذا في حد ذاته موقف خطير لأنه يؤسس إلى اعتبار مفاده أن تحديد المقصود بالخمر أو ضبط أحكامه هو من اجتهادات الفقهاء لغياب القاعدة النصية التي تضبط الأحكام في شارب الخمرة، إضافة إلى تميز المرجعية السنية ومرجعية المأثور عن الصحابة بالضبابية والاختلاف في الأخبار والمرويات.

نخلص من هذا إلى رصد ملاحظتين:

حصر الفقهاء الأحناف ماهية الخمرة في القدر المسكر، وليس في الجنس المسكر، وهم بهذا يشرعون لإخراج بعض الأصناف الأخرى من الأشربة والخمور من دائرة التحريم، في حين تدرج فقهاء المالكية بمفهوم الخمرة للدلالة على الشمولية والإطلاقية، فهم عنوا بالخمرة ما يخلفه الشراب في النفوس من أثر. وعلى هذا الأساس، فهم يعتبرون أن المحددين للسكر هما: الجنس والقدر المسكران، ولذلك أقروا بالتماهي بين الخمر والنبيذ في الحكم الشرعي، في حين خالفهم في ذلك فقهاء الحنفية.

ملاحظة التعويل الكبير من قبل هؤلاء الفقهاء على المرويات والأخبار، وهذا ما يدفعنا لطرح تساؤلين:

إلى أي حد يدلل الاختلاف والتضارب في الخبر الواحد أو بعض الأخبار مجتمعة عن صحة هذه المرجعية أو تهافتها كسند تشريعي؟

وإلى أي مدى كان الخبر كفيلا بأن يسعف الفقيه بالحكم الذي ينشد؟

المعاني المخبرة عن أحكام الخمرة

لن نسرد في هذا المبحث الأحكام التشريعية جميعها التي أبانتها هذه النوازل. وإنما نحاول أن نجيب عن تساؤل مفاده: كيف صنف الفقهاء الأحكام المتصلة بالخمرة؟

لقد احتفظت لنا هذه النوازل المتصلة بالخمرة في هذه المدونات الفقهية بثلاثة أصناف من الأحكام: موقف قائل بالتحريم، ثم موقف قائل بالإباحة وموقف ثالث قائل بالكراهة. فكيف نفهم حكم الكراهة: هل يفيد الإباحة أم التحريم؟ ولقد نبه ابن الجوزية إلى هذه المعضلة التي اعترضت بعض الفقهاء التابعين في فهم حكم الكراهة، إذ قال: «قد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة على إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفى المتأخرون عما أطلق عليه الأئمة الكراهة»[65].

استدعت هذه الرؤية المتصلة بصياغة الأحكام التشريعية في مسألة الخمرة من جديد قضية دلالة لفظ «الخمر» وعلى أي وجه يحمل: هل يقوم على مبدأ الإسكار أم الغليان. لقد اصطدم البعض بتكاثر أجناس الأشربة، فتعددت النوازل وافترق الفقهاء في تعليلاتهم، وتمسكوا بأحكام تميزت بالاختلاف والتناقض أفرزها هذا الاختلاف في المنطلقات من ناحية، والمرجعيات التي اعتمدوا عليها من ناحية ثانية.

ويمكن عموما أن نخلص، من خلال هذه القراءة لأهم النوازل في المدونة الفقهية الحنفية والمالكية، إلى الملاحظات التالية:

1- إن النظر في النوازل المتصلة بالخمرة في المدونة الفقهية الحنفية والمالكية يفضي إلى رصد تفاوتها الكمي من مدونة فقهية إلى أخرى. إضافة إلى التفاوت الكمي بين هذه النوازل من باب إلى آخر.

وهو ما يدلل على أن الأحكام في بعض المسائل - مثل باب العبادات في المصنفات الفقهية المالكية- لم يصغ فيها الفقهاء معاني تشريعية ولا ينفي هذا وجودها في الفقه الحنفي. فهل يتضمن هذا مقاصدية مخصوصة؟

في هذا الإطار الدقيق يمكن أن نفهم جدلية الثابت والمتحول في النوازل، بحيث لا تستقيم الأحكام إلا بفهم الخلفيات المتنوعة التي أسس عليها الفقهاء أحكامهم في مسألة الخمرة.

2- وبعد، إن القاعدة التي صاغ على أساسها الفقهاء هذه الأحكام تنوعت وتعددت من مرجعية قرآنية إلى سنية، فمرجعية المأثور عن الصحابة، ونفهم في هذا السياق سعي كل فريق من هؤلاء الفقهاء إلى توظيف مرجعيات مخصوصة، حتى يدللوا على صحة ما ذهبوا إليه وينقضوا رأي المذهب المخالف. فبأي الأحكام نلتزم: أحكام فقهاء الحنفية أم أحكام فقهاء المالكية؟.

3- لذلك كله، نعتمد هذه الملاحظات منطلقا لفهم حركة الأحكام التي صاغها هؤلاء الفقهاء في مسألة الخمرة. ونسلم بدءا بأنها أحكام تحددت بحسب المرجعيات والآليات التي وظفها هؤلاء الفقهاء، والمقاصد التي يطمحون إلى تحقيقها. إضافة إلى أنها أحكام لم تكن قاطعة من ناحية مع حركة العمران

وتفاعلاته، الدينية والاقتصادية والثقافية المتحولة. ومن ناحية ثانية تأثرت هذه الأحكام في تشكلها وتناميها بهواجس الفقهاء وتنوع مذاهبهم، وهذا ما سنعمل على إيضاحه في الفصل الموالي.

الفصل الثالث

أصناف الأشربة وأحكامها في المدونات الفقهية المختارة

تعتبر أصناف الأشربة وأنواعها من أوسع المشاغل التي تطرق إليها الفقهاء، لأنهم عملوا على مراعاة المواضعات الثقافية والاجتماعية التي يتميز بها المجتمع الإسلامي، وفي الوقت نفسه حرصوا على العمل بمقتضيات الاجتهاد الفقهي داخل النسق المذهبي، باعتباره النص التشريعي الذي يكون «ملزما» للجماعة باتباعه. كان لهذه الغاية تأثير في السبل التي اتبعها الفقهاء في ترجمة المعاني التشريعية في أصناف الأشربة إلى أحكام. ولفهم بعض الجوانب من هذه الصعوبات، وإدراك الآليات التي وظفها الفقهاء لتحصيل هذه الغاية، يقتضي منا العمل مراعاة ثلاث مسائل، وهي:

— رصد كيفية فهم الفقهاء لأحكام هذه الأصناف من الأشربة.

— الوقوف على مظاهر التواصل والاختلاف بين هؤلاء الفقهاء في ضبط الحكم الواحد.

— ملاحظة مدى استيعاب هذه الأحكام لأحوال المجتمعات الإسلامية من خلال النوازل المستحدثة.

ولقد قامت الحلول والأحكام التي توصل إليها الفقهاء في هذا المشغل على القاعدة التشريعية نفسها التي انتهينا إليها في الفصل السابق. وكانت لهذه القاعدة التشريعية وظيفة الحكم الجامع الذي تتولد منه الفروع وتستمد شرعية انتمائها. لذلك كان مسار الحكم الشرعي عند الفقيه المالكي رافضاً لأن يساير موقف الفقيه الحنفي، بل رافض لأن يساير في بعض الأحيان الحقائق التي نستقرئها من بعض الأخبار والمرويات المأثورة عن الصحابة. فما هي الأعيان التي تتخذ منها الأشربة وما هي أهم أصنافها؟

هو يعرف التهانوي الشراب فيقول: «الشراب في اللغة كل ما يشرب من المائعات، أي الذي لا يتأتى فيه المضغ حلالا كان أو حرام، والأشربة الجمع (...) والأصول التي تتخذ منها الأشربة هي العنب والزبيب والتمر والحبوب كالحنطة والشعير والذرة، والفواكه كالإجاص والفرصاد والشهد والفانيد»[66]. يتبين من هذا التعريف تعدد الأصول التي تتخذ منها الأشربة، ولقد أدرك الفقهاء بلا ريب التنوع في الأصناف التي تتخذ منها الأشربة ما يستوجب- قطعاً- تعدد أسمائها وتنوعها. وأهم هذه الأشربة التي استحضرتها المدونات التي اعتمدنا عليها هي:

الأشربة المتخذة من العنب:

تنوعت الأصناف وتعددت التسميات لأصناف الأشربة المتخذة من العنب عند الفقهاء الأحناف، وقد ضبطها قاضي خان في ستة أصناف، وهي الخمر والباذق والمثلث والبنتج والمنصف والجمهورى[67].

إن الذي يستعرض ما كتب في هذه الأصناف في مدونة الفقه الحنفي يلحظ أن الفقهاء قد اهتموا بالجزئيات دون القواعد في أغلب الأحيان، فإذا عرضوا للأصناف المتخذة من العنب استعرضوا الجزئيات من مثل حكم شرب الخمر لدفع العطش... إلخ. وهذه الفروع ترجع في أساسها إلى مبادئ. لكن تلك المبادئ قلما تذكر وإن كانت كامنة في نفس الفقيه، فأكثر الفقهاء من ذكر النوازل التي تنبني عليها هذه الفروع، ولعل أساس هذا العرض هو ما كان بين الفقهاء من المناظرة والجدال. وفي هذا السياق يرى أحمد أمين أن «سبب سير الفقه هذا السير في النظر إلى الجزئيات أن الفقه والتدوين فيه بدأ يجمع ما نقل من الحديث عن رسول الله وفتاوى الصحابة والتابعين ثم تبويب كل جمع من الجزئيات في باب فكان طبيعياً أن يكون الباب الفقهي حكاية عن فروع وردت. ثم كان عما يراه المجتهد في هذه المسائل حسب أصوله ومسلكه في الاجتهاد»[68]. وتتميز هذه الأصناف إجمالا بتعدد النوازل التي كانت تعبيرا عن موقف الفقهاء من أحكام هذا الصنف من الأشربة، وهي أحكام تلونت بالمواضعات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع العراقي.

ونعتقد أن تعدد هذه النوازل كان تعبيرا عن مواقف الأحناف من أحكام هذه الأنواع، والوعي بمشاغل المجتمعات الإسلامية في تطورها التاريخي وتحولها الحضاري، سيما أن هذه النوازل المستحدثة متجاوزة للقاعدة النصية وحتى السنية.

وفي اعتقادنا إن القاعدة التي تأسست عليها الأحكام في هذا المشغل المتصل بالأشربة في المقالة الفقهية الحنفية قد قامت على قاعدة إبستيمولوجية تتكون من طرفين: الأصل والفرع.

فالأصل، هو الإجماع على «تحريم قليل الخمر وكثيره»[69]، والمقصود بالخمر «هو النيء من ماء العنب إذا غلى واشتد»، ولكن الإشكال الذي يطرح نفسه: أي أصل من أنواع العنب الذي يتخذ منه الخمر عند الأحناف؟ نثير مثل هذا السؤال، ونحن نستحضر ما أقره ابن الفقيه في كتابه «ولو أن رجلا خرج من بيته مسافراً في عنفوان شبيبته وحداثة سنه واستقرى البلدان صقعاً فصقعاً فمصراً حتى يهرم وصغيراً حتى يبدن لتعرف أجناسه وإحاطة العلم بأنواعه، بل إقليماً واحداً من الأقاليم وناحية من أقطار الأرض لأعوزه وغلبه إذ كان كثرة فنونه واختلاف أنواعه لا يدرك»[70]. ويمكن أن يطرح هذا الإجماع عموماً بعض

الإحراجات: **أولها**، إلى أي حد يمكن أن يعكس هذا الإجماع الفهم والتأول الصحيح الذي قصده النص القرآني والسيرة المحمدية. **وثانيها**، إلى أي حد يمكن التسليم بصحة هذه الأحكام، سيما إذا استحضرنا بعض النوازل التي أبانت تقلبا بين الإباحة والتحريم.

نقف على حكم الإباحة عندما تناول الفقهاء حكم شرب الخمر لدفع العطش، فأجازوا شرب الخمر بقدر ما يندفع به ذلك العطش شريطة أن يرد الخمر ذلك العطش[71]. كما أجاز الفقهاء الأحناف شرب المرء للخمر عندما يكره على شربها وإن مات ولم يشربها عدوه آثماً، واشترط الفقهاء في هذا الأمر أيضا أن يشرب الإنسان مقدار ما يكفيه وما يرويه ولا يشرب الزيادة، وإن كان المضطر شرب مقدار ما يرويه من الخمر فسكر، فلا حد عليه، لأنهم رأوا أن «السكر حصل بالمباح»[72]. ولعل من المفارقات الطريفة أن المضطر إن شرب مقدار ما يرويه وزيادة ولم يسكر فإنه يحد. ولقد أسس هؤلاء الفقهاء هذا الحكم الشرعي على قاعدة القياس، فيذكر قاضي خان أن العطشان «لا يشرب إلا مقدار ما يكفيه ويرويه ولا يشرب الزيادة على الكفاية كالمضطر إذا وجد ميتة يباح له منها مقدار ما يسد رمقه ولا يأكل الزيادة على ذلك»[73].

في حين قام حكم شرب الخمر للتداوي به على التحريم، وفي هذا السياق يقول الأحناف إن كل شراب محرم لا يباح شربه للتداوي به، وقد ذكر السرخسي في مبسوطه أنه «روي عن محمد أن رجلا أتي يستأذنه في شرب الخمر للتداوي قال إن كان في بطنك صفراء فعليك بماء السكر وإن كان بك رطوبة فعليك بماء العسل فهو أنفع لك ففي هذا إشارة إلى أنه لا تتحقق الضرورة في الإصابة من الحرام فإنه يوجد من جنسه ما يكون حلالا»[74]. ويضيف في موضع آخر من الكتاب: «لا يحل أن يسقي الصبيان الخمر للدواء وغير ذلك والإثم على من يسقيهم لأن الإثم ينبني على الخطاب والصبي غير مخاطب ولكن من يسقيه مخاطب فهو الآثم والأصل فيه حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال إن أولادكم ولدوا على الفطرة فلا تداووهم بالخمر ولا تغذوهم بها فإن الله تعالى لم يجعل في رجس شفاء وإنما الإثم على من سقاهم ويكره للرجل أن يداوي بها جرحا في بدنه أو يداوي بها دابته لأنه نوع انتفاع بالخمر والانتفاع بالخمر محرم شرعا من كل وجه»[75].

كان مسار التشريع الفقهي في هذه النوازل مرتبطاً في اعتقادنا بالحاجيات التي تحفظ قيمة الذات الإنسانية واستمراريتها. فيتأسس الحكم على الإباحة متى اقتضى ضرورة المحافظة على حياة الإنسان من خلال إمكانية شرب الخمر لدفع العطش أو الموت.

ويتأسس الحكم على التحريم متى تثبت إمكانية تحصيل المنفعة من أشياء أخرى اعتبروها أصلح وأنفع. ولتأكيد هذه الغاية عول هؤلاء الفقهاء من

ناحية على مرجعية الاجتهاد، ومن ناحية ثانية على مرجعية المأثور عن الصحابة من خلال استحضار مثل هذا الحديث المنقول عن ابن مسعود.

أما الفرع، فهو إباحة بقية أصناف الأشربة ما لم تبلغ درجة السكر أو الشدة. وقد وظف الفقهاء لذلك جميع الآليات والمرجعيات للاستدلال على صحة ما ذهبوا إليه. يصادفنا هذا الرأي ونحن نستعرض ما أقره الفقهاء في شراب المثلث.

كان مسار الاجتهاد والتعويل على الحيل الفقهية ميسماً واضحاً في تشريع بعض الأحكام المتصلة بشراب المثلث، وكانت هذه الحلول أنموذجا لتجربة الفقيه الحنفي وتأثره بالمنحى الاجتهادي الذي رسخ ثوابته أبو حنيفة ليكون أصلا من أصول التشريع. ولتحقيق هذه الغاية عول الأحناف على مرجعيات مختلفة، منها الأخبار المأثورة عن الصحابة أو الرسول (ﷺ) ليلتمسوا الدليل على سلامة الحكم الشرعي الذي استنبطوه. ومحاولة منا للانتقال من هذا الإطار النظري إلى الإطار العملي، نبحث هذا المشغل من خلال النظر في موقف الفقهاء من حكم شرب المثلث.

إن المثلث ما دام حُلواً فإنه يحل شربه عند كل الأئمة الأحناف، أما إذا غلى واشتد فلا يحل شربه إلا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، واشترطا أن يكون ذلك لاستمراء الطعام والتداوي والتقوي لطاعة الله دون اللهو واللعب. ولعل هذا القول يدعم ما قلناه سابقا من أن الأحناف عملوا على إخراج بعض أصناف الأشربة من دائرة المحرمات موظفين لهذه الغاية بعض الحيل، مثل الاحتجاج باستمراء الطعام أو التقوي لطاعة الله لإجازة شربها ومعولين على بعض الأحاديث المستقاة من سيرة الصحابة، باعتبارها عندهم قاعدة نصية للتشريع، ويجلي هذا الرأي ما ذكره السرخسي، فيقول: «روي عن جابر بن الحصين الأسدي رحمه الله أن عماراً ابن ياسر رضي الله عنه أتاه رضي الله عنه يأمره أن يتخذ الشراب المثلث الاستمراء الطعام وكان عمار ابن ياسر رضي الله عنه يقول لا أدع شربها بعدما رأيت عمر رضي الله عنه يشربها ويسقيها الناس[76]. ويعضد هذا الخبر روايتان:

الأولى، عن عمر حيث ينقل قاضي خان في مدونته عن أبي حنيفة وأبي يوسف أن «رجلا أتى عمر رضي الله عنه بمثلث، قال عمر رضي الله عنه ما أشبه هذا بطلاء الإبل كيف تصنعونه قال الرجل يطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله عنه عليه الماء وشرب ثم ناول عبادة بن الصامت ثم قال عمر رضي الله عنه إذا رابكم شرابكم فاكسروه بالماء»[77]. أما الرواية الثانية، فهي عن الرسول (ﷺ) في حجة الوداع، فقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم استسقى العباس في حجة الوداع فأتاه بشراب فلما قربه إلى فيه قطب وجهه ثم دعا بماء فصبه عليه ثم شربه وقال عليه الصلاة والسلام إذا رابكم شيء من هذه الأشربة فاكسروا متونها بالماء»[78].

ويفصل السرخسي هذا القول، فيذكر: «لقد كان (النبيذ) مشتداً ولهذا قطب (الرسول) وجهه ورده ثم لما خاف أن يظن الناس أنه حرام أخذه وشربه فدل أن المشتد من المثلث لا بأس بشربه ولا يقال إنما قطب وجهه لحموضته»[79].

ورغم اعتقادنا بأن هذه التفسيرات قد نشأت على تخوم النص الرسمي وضمن المناظرات والمحاجات الكلامية ضد المذاهب وما تتهم به من الوضع أو الضعف، فإن هذا العرض يوقفنا على ملاحظتين: **أولاهما**، أن هذا الصنف من الخمر تم إخراجه من دائرة المحرمات، رغم إقرار الأئمة أن المثلث يحرم القدح المسكر منه، وربطوا ذلك بضرورة معرفة الشارب بالعلم اليقين أو بغالب الرأي أنه يسكره. **وثانيتهما** تتمثل في أن المشغل التشريعي في بعض أصناف الخمرة لم يأخذ المنحى التقنيني الذي يلتزم الفقهاء بأصوله العامة لغياب النص القرآني المؤسس لنظام الحكم، وهو ما انعكس على مواقف الصحابة من بعد الرسول (□).

ويزداد وضوح الالتجاء إلى المنحى الاجتهادي الذي أقره الأحناف في شراب المثلث من خلال تطرقهم إلى نازلتين:

الأولى، حكم إعادة طبخ المثلث: حيث يرى الفقهاء الأحناف أن العصير إذا طبخ بعدما غلى واشتد وقذف بالزبد وذهب ثلثاه بالطبخ، فلا خير فيه لأن هذا طبخ بعد ثبوت الحرمة ولا يفيد. وإذا شربه إنسان ولم يسكر فينبغي ألا يحد لأنه لم يشرب الخمر حقيقة. واعتبرت الحنفية في فقهها أن ما سوى الخمر من الأشربة لا يحد صاحبه ما لم يسكر.

وأثار الأئمة في مسألة الطبخ قضية مهمة، وهي هل الطبخ يكون بالنار أم بالشمس؟ يرى الأئمة في هذا السياق أن العصير لو ذهب بحرارة الشمس لا بالنار، فإنه يحل لأنهم يقولون بإباحة الشمس، وعلى هذا الأساس فإن المشمس هو العصير الذي يوضع في الشمس حتى ينتقص منه الثلثان بحر الشمس، ويجوز بذلك شربه لأن المقصود ذهاب الثلثين ولا فرق فيه بين أن يذهب ثلثاه بحر النار أو بحر الشمس[80]. وبناء على هذا فإن المشمس يضحي بمنزلة المثلث الذي ذهب ثلثاه بالنار.

أما النازلة الثانية، فهي حكم صب الماء على المثلث حتى يرق:

حيث أقرت المدونة الحنفية أنه ما دام حلواً فإنه يحل شربه، أما إذا غلى واشتد وقذف بالزبد فقد ظهر فيه قولان: الأول، ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف وهو إن طبخ أدنى طبخة بعدما صب عليه الماء حل شربه. **الثاني**، أنه إذا لم يطبخ أدنى طبخة فقد ظهر فيه الاختلاف.

إن طبيعة النوازل والأحكام التي قلبها الفقهاء في هذه الأشربة المتخذة من العنب كانت شاهدة على البناء الإشكالي للحكم التشريعي لهذه الأصناف من

الأشربة، وهي أحكام كانت متراوحة بين التحريم والإباحة. ولكن الواضح، مما تعرضنا له سابقا، أن الأحناف أقاموا الحكم الشرعي على مرجعيات مخصوصة ومتنوعة، منها المرويات المأثورة عن الصحابة وعن الرسول () وعولوا على وسائل وآليات (مثل الاجتهاد، والرأي، والقياس...) التي عدت ميسماً للمنحى الاجتهادي الذي تميزت به المدرسة الفقهية لأبي حنيفة للتأكيد على صحة ما ذهبوا إليه، وكانوا في كل هذا حريصين على تحقيق المواءمة بين ما هو ديني وما هو دنيوي لتكتسب مقالتهم المشروعية التشريعية.

وهنا يمكن التساؤل: إلى أي حد يستطيع الحكم الفقهي التوفيق بين ما عد الفهم الصحيح للنص القرآني والمعطى الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع الإسلامي؟ وهل يمكن أن تكون هذه الأحكام هي الفهم والتأول الصحيح؟

نثير مثل هذه الأسئلة ونحن نستحضر المقالة الفقهية المالكية.

فلقد تصرف المذهب المالكي في معنى الأشربة المتخذة من العنب، ليستقل فقهاؤه باعتبار مفاده أن هذا المعنى عام، لأنهم اشترطوا تحقق الشدة والسكر في العصير مهما كانت أصنافه ليكون خمراً، فأكسبوا لفظ الخمر بذلك دلالة عامة وشمولية واجتهدوا في تعليل صحة ما ذهبوا إليه.

ولكن لنتساءل: لماذا استعاض فقهاء المالكية عن مختلف أسماء الأشربة باسم الخمر ليكون حمالا لمختلف التسميات التي تطلق على بقية أصناف الأشربة، رغم اختلاف الأصول التي تتخذ منها؟ ولماذا قنع فقهاء المالكية بمصطلح العصير ليدلل على جميع أسماء الأشربة المتخذة من العنب رغم تنوعها وتعددها، كما رأينا ذلك عند الحنفية؟ وهل هذا المنحى يتضمن مقاصدية مخصوصة أم لا؟

يبدو أن فقهاء المالكية قنعوا بالأخذ بمقتضى ما توصلوا إليه من حقيقة مفادها أن «العصير من العنب الذي جامعونا عليه لم ينقله إلى اسم الخمر إلا الشدة فوجب له ذلك الاسم بحدوثها لقليله وكثيره»[81]، ويبدو أيضا أن اطمئنان هؤلاء الفقهاء كامن في ضبابية المصطلح من حيث دلالته، لهذا غيبوا بقية التسميات الأخرى للأشربة التي تتخذ من العنب كما وقفنا عليها في الفقه الحنفي. وتواطؤوا على السكوت عنها واستحضروا اسم العصير، ليكون مصطلحاً جامعاً لمختلف هذه التسميات. وكانت هذه غاية راموا بلوغها في اجتهاداتهم ليؤسسوا مختلف هذه المعاني التشريعية في مسألة الخمرة. كانت هذه النزعة سبباً في أن تصبح هذه الاجتهادات حبيسة الاستدلال على صحة فهمهم، وأن تولد أيضا بعض الاختلافات بين الفقهاء. فإلى أي حد كان فقهاء المالكية في أحكام العصير مستقرئين لهذه القاعدة الاجتهادية التي ضبطوها؟

لا تتيسر الإجابة إلا بالتعرض للأحوال المتنوعة للعصير، ونعني بيان الحالات التي يكون عليها العصير، وهي في نظرنا مفضية إلى تجلية الحكم

الشرعي للعصير - حسب فقهاء المالكية - متى يكون حلالا أو حرام. فيرى هؤلاء الفقهاء أن للعصير أربع أحوال:

— الحال الأولى، وهي حال حلاوته، أي حين يعصر وقبل أن ينش، ويقال الخمر تنش إذا أخذت في الغليان[82] وهي حال إباحة لا خلاف فيها إلا أن يدخل عليها ما يغير حكمها.

— الحال الثانية، وهي إذا نش العصير ولم يسكر، وقد ذكر أن مالكا لا يراه حراماً ما لم يسكر[83]. واستند لإثبات حجية هذا الحكم بما روي عن الرسول (ﷺ) حين سئل عن البتع، فقال: «كل شراب أسكر فهو حرام». فلقد تيسر من هذا الحديث فائدتان:

أولاهما، أن الرسول قصد بيان ما حرم وتمييزه مما أحله الله، فقال كل شراب أسكر فهو حرام، فعلق اسم التحريم بالإسكار ولم يعلقه بالغليان. فدل ذلك على أن الإسكار حد بين الحلال والحرام دون الغليان[84]. أما الفائدة **الثانية**، فتتمثل في أن الرسول (ﷺ) علق حكم التحريم على الإسكار، فكان الظاهر أنه علة له دون الغليان الذي لم يعلق عليه تحريما، ومحال حسب الباجي أن يكون الغليان علة فيترك التعليل به، ويعلل بغيره مما ليس بعلة له[85]. بهذا تتوضح معالم الخلاف بين فقهاء المالكية وفقهاء الحنفية في هذه الحالة للعصير، لأن المالكية يقيمون أساس حكم التحريم على درجة الإسكار، في حين أن الحنفية تقيمه على درجة الغليان.

— الحال الثالثة، إذا أسكر العصير، وقد اتفق فقهاء المالكية أنه لا خلاف في تحريم قليله وكثيره. وهم بهذا يكونون أوفياء للقاعدة التي أسسوا عليها أحكامهم للخمرة.

— الحال الرابعة، وهي حال تخلل العصير. ولقد توفرت في هذه الحال كل الأركان المدعمة لتتأسس مواقف الفقهاء على الاختلاف الواضح بينهم. فلقد ظهر في هذا الحكم قولان:

الأول، وهو يقوم على الإباحة وقد قال به ابن مواز، وسنده ما رواه مالك من إمكانية إباحته[86]. ويعلل الباجي وجاهة هذا القول بما احتج به الشيخ أبو بكر، من أن علة التحريم هي الشدة المطربة، فإذا زالت زال التحريم[87].

أما القول الثاني، وهو يقوم على التحريم، وقد قال به ابن الماجشون، ويستمد هذا الحكم وجاهته من حادثة إراقة الرجل للمزادتين بحضرة الرسول (ﷺ)، فلقد روى مالك عن ابن عباس أهدى رجل رسول الله (صلعم) راوية خمر، فقال له رسول الله (صلعم) «أما علمت أن الله حرمها؟» قال: لا، فساره رجل إلى جنبه، فقال له (صلعم) «بم ساررته؟» فقال: أمرته أن يبيعها، فقال له رسول الله (صلعم): «إن الذي حرم شربها حرم بيعها، ففتح الرجل المزادتين

حتى ذهب ما فيهما»[88]. ويحتفظ لنا هذا الخبر بملاحظة مفادها أن ابن الماجشون قد قاس حكم تحريم تخليل العصير بحكم تحريم بيع الخمر. **وهذا الأمر لا يستقيم إطلاقا لمعارضة القياس للأثر المروي عن الرسول (ﷺ).**

بهذا تتوضح لنا معالم الاختلاف بين الفقهاء في تحول العصير إلى خل لمعارضة القياس للأثر، فجمهور الفقهاء يقيم فرقاً بين الخمر وذات الخل. والخل حلال بإجماع. فإذا تحولت الخمر إلى خل فإنه يجب أن تكون حلالا كيفما انتقلت.

إن مثل هذه الاختلافات من شأنها أن تدعم صحة ما ذهبنا إليه من أن فقهاء المالكية ارتقوا بمفهوم الخمرة للدلالة على الشمولية والإطلاقية، وأقاموا قاعدة التحريم على مبدأ الإسكار، حتى أن الخل المتخذ من العصير تحول على التدريج عند بعض من الفقهاء إلى خانة الأشربة المحرمة.

ويرتفع الحرج في التشريع الفقهي المالكي، عندما نلاحظ أن هذه الأحوال المختلفة للعصير مثلت قاعدة بني عليها هؤلاء الفقهاء أحكامهم في مختلف أصناف الأشربة المتخذة من العنب. غير أننا نلمس في يسر أن فقهاء المالكية أقاموا هذه القاعدة مستندين إلى مسلمات يصعب اعتبارها من النص القرآني. ومن الثابت أيضا أن هؤلاء الفقهاء تغاضوا عن الإفصاح بتعدد أنواع هذا الصنف من الأشربة وتسمياته، وذلك لاقتناعهم بأن المسلمين ملزمون في مسألة الخمر بتطبيق الحكم الذي تمثلوه والقائم على اعتبار مفاده أن **جميع الأشربة مهما اختلفت أصنافها وأسماؤها فإنها تحرم بدرجة إسكارها**. ولهذا كشفت النوازل عن الأحكام التي تدعم هذا الرأي وترسخ حجيته وأهمها:

- حكم شرب الخمر عند الضرورة

تعرض فقهاء المالكية في مصنفاتهم إلى نوازل تتصل بشرب الخمر عند الضرورة. وتجلي هذه النوازل الشدة والتصلب في المنحي التشريعي- مقارنة مع فقهاء الحنفية- لأن هذه الأحكام من شأنها أن تدعم هذه الشمولية لإدراج جميع الأشربة ضمن دائرة التحريم، ولهذا على الفقيه أن يراعي في بعض المواضع الحاجة الإنسانية إلى الديمومة والمحافظة على استمراريتها. يصادفنا مثل هذا الإقرار بمناسبة تحليل الفقهاء لمسألتين هما: المضطر لشرب الخمر لدفع العطش، وشرب الخمر للتداوي به.

فضمن المسألة **الأولى**، لاحظنا أن المالكية لا تبيح شرب الخمر لدفع العطش، حيث يؤكد القيرواني أن مالك بن أنس ذكر في المختصر لابن عبد الحكم أن «المضطر لا يشرب الخمر»[89]. ويرتفع الحرج عندما نعلم أن التحريم اقترن بدرجة الإسكار في الفقه المالكي، فهل المضطر الذي يشرب مقدار ما يسد هذا العطش ولا يسكر يعتبر آثما؟ فهذا المقدار الضئيل لا يؤدي- ضرورة- إلى الإسكار. ولعلنا بهذا نلحظ تهافت هذا الحكم، ولهذا السبب أيضا خالفت

الحنفية المالكية وأقرت بإمكانية شرب الخمر عند الضرورة، واعتبرت أن من لم يشرب منه ويهلك فإنه ارتكب كبيرة ومعصية.

أما في المسألة **الثانية**، فإن فقهاء المالكية يحرمون أيضا التداوي بالخمر. ولإثبات حجية هذا الحكم عولوا على بعض المرويات المنقولة عن الرسول (ﷺ) مثل قوله: «ليس فيما حرم الله شفاء» من ناحية، وعلى بعض الأخبار المأثورة عن الصحابة والتابعين مثل عمر وعائشة وابن عمر....[90] من ناحية أخرى، ويزداد الحرج في هذه المسألة عندما يقر القيرواني أن مالك بن أنس كره أيضا أن يداوي بالخمر دبر الدواب، فالحكم التشريعي تجاوز مجال الذات الإنسانية ليشمل الحيوان أيضا. فما هي الأسس التي قام عليها هذا الحكم أصلا؟

يتعذر علينا إيجاد المرجعيات التي قام عليها هذا الحكم، ولكن الثابت أن هذه الحلول نشأت في الحقيقة لتدعم الميزة القائمة على التشديد والتضييق في صياغة الحكم الشرعي.

- حكم شرب الخمر للتغذي به

كان مسار الاجتهاد في النوازل المتصلة بهذه المسألة رافضاً لمقولة الإباحة، وإن كان الفقيه المالكي في ذلك واعياً بضرورة عدم مفارقته لمسار النهج التشريعي الذي قامت عليه صياغته للحكم الشرعي في مسألة الأشربة. لذلك كان فقهاء المالكية في تقليبهم لهذه النوازل المندرجة في هذا الباب أوفياء لمقولتهم القائمة على تحريم الخمر فإلى أي مدى كانت هذه الأحكام مساوقة لمقالة التحريم؟ نحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال استعراض موقف فقهاء المالكية من حكم شرب الخمر لمقاومة ثقل الأشغال. ولقد أقام هؤلاء الفقهاء حكمهم في هذه المسألة على قاعدة التحريم، حيث كانت الرواية المنقولة عن بعض الصحابة سنداً مرجعياً استمد منه هذا الحكم شرعيته، وذلك من خلال استحضار الخبر الذي رد به عمر بن الخطاب على أهل اليمن، حين اشتكوا إليه حاجتهم إلى الشراب المتميز بالشدة المطربة لمقاومة وباء الأرض وثقلها وأمراضها، ونصحه لهم باتخاذ العسل بديلا له. فلقد جاء في الموطأ «عن محمود بن لبيد الأنصاري: أن عمر بن الخطاب حين قدم الشام شكا إليه أهل الشام وباء الأرض وثقلها، وقالوا: لا يصلحنا إلا هذا الشراب، فقال عمر: اشربوا هذا العسل قالوا: لا يصلحنا العسل...»[91]

إن طبيعة هذه الحلول الفقهية التي قدمها الفقهاء عكست بوضوح الصعوبة التي تعترض الفقيه لجمع المسلمين على حكم تشريعي يرد إلى الله- حسب اعتقادهم- فالحرج ليس في عملية التشريع التي ضبط لها هؤلاء الفقهاء مقومات وآليات مخصوصة من قياس واجتهاد وبعض المرويات المنقولة عن الصحابة والرسول (ﷺ)، وإنما الحرج الحقيقي يتمثل في ملاحظة هذا التنوع

والاختلاف في صياغة الحكم الشرعي بين فقهاء المالكية والحنفية. فإلى أي حد حافظ هذا التنوع والاختلاف على استمراريته في الأحكام التي صاغها الفقهاء في الأشربة المتخذة من الزبيب؟

الأشربة المتخذة من الزبيب

جاء في الفتاوى الخانية لقاضي خان: «وأما المتخذ من الزبيب شيئان نقيع ونبيذ، أما نقيع الزبيب، أن ينقع الزبيب في الماء ويترك أياماً حتى يستخرج الماء حلاوته. وأما نبيذ الزبيب فهي النيء من ماء الزبيب إذا طبخ أدنى طبخه وغلى واشتد»[92].

نجني من هذا الصنف من الأشربة فائدتين تتصل الأولى بشراب النقيع، حيث لاحظنا التقارب بين فقهاء المالكية وبعض من فقهاء الحنفية، مثل محمد بن الحسن الشيباني الذي أقر بإمكانية شرب النقيع ما دام حلواً ولم يبلغ درجة الإسكار، فإن أسكر يحرم القدح المسكر ويعتبر أن هذا ليس كالعصير بدليل أنه لا يفسق شارب النقيع ولا يحد ما لم يسكر. ويعضد هذا الحكم عند المالكية ما ينقله لنا القيرواني عن محمد بن مواز «ولا يكره أن ينقع الزبيب ولا عصير العنب بعينه إذا شربته عصيراً ما لم يسكر. وكان ينقع الزبيب للصحابة فيشربونه.

وكان ابن عمر ينقع له اليوم ويشربه بالغد ثم يخفف من الزبيب ويجعل عليه زبيب وينقع ويشربه إلى غد. فإذا كان بعد غد طرحه»[93]. ويجلي هذا الخبر أن شرب النقيع مباح، أما إذا بلغ درجة الإسكار فإنه يحرم.

لكن يرتفع الحرج عندما يروى عن أبي حنيفة وأبي يُوسُف أن نقيع التمر والزبيب، إذا غلى واشتد وقذف بالزبد وما لم يذهب ثلثاه بالطبخ، فإنه لا يحل. وعلى هذا الأساس فإن الفقهاء لم يؤسسوا حكماً نهائياً يقضي بتحريم النقيع.

أما الفائدة **الثانية** فمتصلة بنبيذ الزبيب، ذلك أن الأحناف جوزوا شرب بعض الأنواع من الأشربة وأخرجوها من دائرة التحريم، إذ جاء **في** المبسوط: «لا بأس بشراب قليل من المطبوخ من ماء الزبيب والتمر وإن كان مشتداً»[94].

وبالاستتباع لهذا الرأي نلحظ أن الفقهاء الأحناف، بإباحتهم لشرب نبيذ الزبيب، ربما حرصوا على عدم تفسيق سلوك بعض الصحابة أو عدم الطعن في سلوك الرسول ((□))، حيث يستوقفنا خبر في إحدى مدونات الحديث، نقل عن ابن عباس «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينبذ له الزبيب من الليل فيجعله في سقاء فيشربه يومه ذلك والغد وبعد الغد فإذا كان من آخر الثالثة سقاه أو شربه فإن أصبح منه شيء أهرقه»[95].

ويرتفع الحرج في هذا الصنف من الأشربة في المقالة الفقهية المالكية عندما نلاحظ أن طبيعة الأجوبة التي يقدمها فقهاء المالكية في مسألة «نبيذ الخليطين» جسمت حَيْرَة الفقيه التي يحجبها بتوفير إجابات ينقض بعضها بعضاً. فينقل لنا سحنون في مدونته: «(قلت) أرأيت البسر والتمر، أو الرطب والتمر، أو الزبيب والتمر، أيجمعان في النبيذ جميعا في قول مالك (قال) قال لي مالك لا ينبذان جميعاً وإن نبذا مختلفين شربا حلالاً ولا أحب أن يخلطا في إناء واحد»[96]، ويدعم هذا الحكم ما أقره ابن حبيب في قراءة ثانية، إذ يقول؟ «نهى النبي (صلعم) عن الخليطين من الأشربة، فلا يجوز شرب الخليطين نبذا كذلك أو خلطاً عند الشراب، كان من جنسين أو من جنس واحد مثل: عنب وزبيب أو زهو ورطب أو تمر مدبب فقد نهى عنه مالك»[97]. وقد حفظت لنا هذه الأخبار فائدتين:

الأولى، أن نبيذ الخليطين عند فقهاء المالكية قد تنوعت أصنافه، سواء أكان من جنس واحد مثل البسر والتمر، أو الزهو والرطب. .. أم من جنسين مختلفين مثل الزبيب والتمر أما الفائدة **الثانية**، فتتمثل في إقرار هؤلاء الفقهاء بضرورة منع انتباذ شيئين يفضي كل واحد منهما إذا أفرد بالانتباذ إلى الإسكار، كما إن جمعهما هو تعجيل للإسكار. أما إذا أفرد النبيذ ولم يؤد إلى الإسكار فإنه يدخل ضمن دائرة الإباحة.

وعموماً إن ما يمكن أن نخلص إليه من خلال هذه القراءة لهذه الأنواع من الأشربة الوقوف على ملاحظتين:

أولاهما، إن حدثت الشدة المطربة حرم النبيذ، والمالكية بهذا تلتقي مع الحنفية. وإن لم تحدث فقد قال فقهاء المالكية إنه يجوز شربه ما لم يسكر. ولم يذكر غير هذا الوجه في المدونة. فاقتضى هذا أن في تحريم الانتباذ قولاً واحداً محصله أن شرب الإنسان ما قد نبذ ولم يسكر مباح بإجماع من جمهور الفقهاء أحنافاً ومالكيين.

أما الملاحظة **الثانية**، فتتمثل في نهي فقهاء المالكية عن نبيذ الخليطين لأن هذا الجمع بين شيئين يعجل من درجة الإسكار، في حين إذا أفرد النبيذ ولم يؤد إلى الإسكار فإنه يحل. وقد أسهم التباين في استقراء حكم النهي هل هو يفيد الإباحة أم الكراهيَة أم التحريم في ظهور الاختلافات بين فقهاء المالكية، مثل اختلافهم في حكم نبيذ البسر والرطب، وهي اختلافات تقوم شاهدة على الصعوبة التي يجدها هؤلاء الفقهاء في فهمهم لأحكام نبيذ الخليطين.

غير أن الحرج الحقيقي يظهر عندما يبلغ الاختلاف في الرواية والأخبار أشده في إباحة هذا الصنف من الأنبذة أو تحريمه، وتستوقفنا بعض المرويات التي تؤكد جمع الرسول (□) لصنفين من الأنبذة في شرابه، فينقل لنا أبو داود خبراً عن صفية بنت عطية مفاده: «دخلت مع نسوة من عبد القيس على عائشة، فسألناها عن التمر والزبيب فقالت: كنت آخذ قبضة من تمر وقبضة من زبيب فألقيه في إناء فأمرسه ثم أسقيه النبي (صلعم)»[98]. يختلف هذا الخبر عن بعض

الأحاديث التي جاءت في الموطأ، والتي تؤكد على نهي الرسول الجمع بين نبيذين، وهو ما أسس عليه البعض من فقهاء المالكية تحريم نبيذ الخليطين.

الأشربة المتخذة من التمر

يذكر قاضي خان أن «المتخذ من التمر ثلاثة: السكر والفضيخ والنبيذ. فالسكر هو النيء من ماء التمر. والفضيخ هو النيء من ماء البسر المذنب... وأما النبيذ فهو ماء التمر أو البسر المذنب طبخ أدنى طبخة»[99].

نعتقد أن الأحكام في هذا الصنف من الأشربة كانت تعبيراً عن الاختلاف بين مواقف فقهاء الحنفية والمالكية، لأنها تميزت بمنحاها التشريعي القائم على النزعة الاجتهادية.

فضمن المقالة الفقهية الحنفية، قام الحكم الشرعي في هذا النوع من الأشربة على الإباحة، وهذا ينخرط في الموقف العام للفقهاء الأحناف من جميع الأشربة، لأنهم قصروا حكم التحريم في الخمر، وقد عنوا به «النيء من ماء العنب»، لذلك عمدوا إلى توظيف مرجعيات مختلفة لإثبات صحة زعمهم بأن هذه الأشربة المتخذة من التمر لا تدخل ضمن دائرة التحريم.

وأكثر الأحناف من استحضار الآثار والمرويات التي وردت في إباحة النبيذ الشديد قولاً وفعلا، إذ يرى أبو حنيفة أن «من شرائط السنة والجماعة أنه لا يحرم النبيذ الحر لأن في تحريمه تفسيق لكبار الصحابة رضي الله عنهم أنه قال لا أحرم النبيذ الشديد ديانة ولا أشربه مروءة أجمع كبار الصحابة رضي الله عنهم على إباحة النبيذ واحتاطوا في شربه لأجل الاختلاف وكذا السلف بعدهم كانوا يشربون النبيذ الحر بحكم الضرورة لاستمراء الطعام»[100]، ولعل ما يعضد هذا الرأي ما جاء في المبسوط من «أن الزبيب والتمر سواء وإذا طبخ أدنى طبخة فإنه يحل شرب القليل منه»[101].

كما تعددت المرويات والأخبار التي تؤكد على شرب الصحابة للنبيذ، ففي رواية أولى يذكر الذهبي أن «وكيع بن الجراح (ت. 197هـ) كان من أفقه الناس وهو من الأئمة الأعلام المشهورين بالزهد. .. ولكن ما فيه إلا شربه لنبيذ الكوفيين وملازمته له»[102]، ويضيف السرخسي في موضع آخر من الكتاب خبراً مفاده أنه روي عن علقمة أن «عبد الله بن مسعود رضي الله عنه شرب نبيذاً مشتداً صلباً وكذلك علي بن أبي طالب رضي الله عنه نبيذاً مشتداً كان يعتاد شربه»[103].

تدفعنا إباحة هذه الأصناف من الأشربة إلى التساؤل عن المرجعيات التي أقام عليها الأحناف حكمهم في الإباحة. وباستقرائنا لهذه المدونة المعتمدة أمكننا رصد بعض هذه المرجعيات، ومن أهمها :

- المرجعية السنية: حيث استند الأحناف إلى الحديث المنقول عن الرسول (ﷺ) أثناء غزوة تبوك، يقول السرخسي: «عن علي بن الحسين رضي الله عنه أن رسول الله (صلعم) غزا غزوة تبوك فمر بقوم يزفتون فقال ما هؤلاء فقيل أصابوا من شراب لهم فنهاهم أن يشربوا في الدباء والحنتم والمزفت فلما مر بهم راجعاً من غزاتهم شكوا إليه ما لقوا من التخمة فأذن لهم أن يشربوا منها ونهاهم عن المسكر وفيه دليل أن الرخصة كانت بعد النهي»[104].

- مرجعية المأثور عن الصحابة: حيث ينقل لنا السرخسي رواية عن ابن مسعود يقول فيها: «وعن الشرب في الدباء والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا في الظروف ولا تشربوا مسكراً»[105].

- مرجعية النسخ: فلقد اعتبر السرخسي أن هذه الإباحة هي نسخ لما كان قد حرم سابقاً، لأنه ثمة من الأحاديث التي تؤكد على نهي الرسول (ﷺ) عن الانتباذ في هذه الأوعية، فينقل حديثاً عن بريدة أن الرسول (ﷺ) قال: «نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه ولا تقولوا هجرا، وعن لحم الأضاحي أن تمسكوه فوق ثلاثة أيام فأمسكوه ما بدا لكم وتزودوا فإنما نهيتكم ليتسع به موسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا في كل ظرف فإن الظرف لا يحل شيئاً ولا يحرمه»[106] ويؤكد السرخسي في موضع ثان من الكتاب «أن في الحديث دليل نسخ السنة بالسنة فقد أذن في هذه الأشياء بعدما كان نهى عنها وبالإذن ينسخ حكم النهي»[107].

في حين استتبعت القاعدة التشريعية التي حددنا ملامحها سابقا جميع الأحكام التي أقرها فقهاء المالكية في الأشربة إذا بلغت درجة الشدة والإسكار، تأسس حكم شرب الفضيخ على التحريم. واستمدوا شرعية دلالته من مرجعية المأثور عن الصحابة، حيث جاء في الموطأ عن أنس بن مالك، أنه قال «كنت أسقي أبا عبيدة بن الجراح، وأبا طلحة الأنصاري، وأبي بن كعب، شراباً من فضيخ وتمر، قال: فجاءهم آت فقال: إن الخمر قد حرمت فقال أبو طلحة: يا أنس، قم إلى هذه الجرار فاكسرها. قال فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى تكسرت»[108]. فتيسر بذلك تحويل الدلالة في الخبر من خصوص المعنى المتصل بتحريم الخمر إلى تحريم الفضيخ. ويحاول الباجي تبرير هذا الأمر فيقول «لا يجوز أن يأمر بكسر نوع من المائعات والمشروبات لتحريم الخمر إذا لم يكن المسكر خمراً، كما لم يأمر حينئذ بكسر جرار فيها ماء ولا سمن ولا زيت ولا غير ذلك من أنواع المائعات والمشروبات. ولكن لما أمر بكسر الجرار لما فيها من فضيخ عند نزول تحريم الخمر دل على أن اسم الخمر يتناول شراب الفضيخ»[109].

وبهذا نلحظ ترقي المالكية بشراب الفضيخ ليصبح هو الخمر، وبهذا الرأي تخالف الحنفية التي ترى أن المقصود بالخمر هي ذاتها وعينها. ويبدو أن اطمئنان

فقهاء المالكية للقاعدة التشريعية التي استصلحوها في الفضيخ دفعهم إلى تطبيقها على النبيذ المتخذ من التمر، وأقاموا الحكم الشرعي على مبدأ التحريم مستمدين حجيته من مرجعية سنية، فلقد جاء في موطأ مالك «عن عطاء بن ياسر، أن رسول الله (صلعم)، نهى أن ينبنذ البسر والرطب جميعاً»[110]. ويرى الباجي أن «البسر هو ما قد أزهى من التمر ولم يبد فيه إرطاب، والرطب ما قد جاوز حد البسر إلى الإرطاب»[111]. اختلف فقهاء المالكية في تأويل نهي مالك، وظهر فيه قولان: فقال قوم هو منع تحريم، وقال قوم آخر هو منع كراهة. ويحاول الباجي أن يلطف من حدة هذا الاختلاف، فيذكر أن[112]:

- وجه القول بالتحريم، أن الرسول نهى أن ينبذ البسر والرطب جميعاً، والنهي يقتضي التحريم، ووجاهة هذا القول أن الانتباذ معنى يعجل إحداث الشدة المطربة في الشراب، فوجب أن يكون محرماً، وتستند هذه الجماعة أيضاً إلى الخبر الذي تضمن تحريم الانتباذ في الحنتم والمزفت.

- أما وجه القول بمنع التحريم، فيتمثل في أن هذا الشراب المتمثل في نبيذ البسر والرطب لم تحدث فيه الشدة المطربة، واستمد هؤلاء الجماعة شرعية هذه الدلالة من مرجعية سنية واستحضروا قول الرسول (□) «كنت نهيتكم عن الانتباذ في الأوعية فانبذوا وكل مسكر حرام».

فبأي الأحكام نلتزم؟ سعى الباجي إلى محاصرة هذا الجدل وتطويقه. ورأى أن حكم منع التحريم يكتسب وجاهته إن أفرد أحد هذه الأشربة بالانتباذ بمفرده حتى لا تتحقق هذه الشدة المطربة. وعلى هذا الأساس فإن هذين القولين جاريان في كل ما يعجل الشدة.

دلت هذه الاختلافات على الصعوبة التي يجدها الفقيه في استقراء حكم النهي من الأئمة الأصول. فلقد قامت قراءة الإباحة على ما اعتبره البعض تحريماً رغم تكافؤ المرجعيات التي استمدت منها هذه الأحكام شرعية دلالتها.

ويرتفع الحرج في المقالة الفقهية المالكية عندما تتعاظم النوازل، إذ أصبحت اجتهاداتهم حبيسة الاستدلال على صحة فهمهم، الأمر الذي أفرز بعض الأحكام المستحدثة، وبخاصة عندما صاغوا جملة من الأحكام المتصلة بصنوف معينة من الأوعية والأواني التي ينتبذ فيها. والملاحظ أن الحلول التي يقدمها هؤلاء الفقهاء قامت على الاختلاف والتناقض فبم نعلل هذا الاختلاف؟ **وهل من دليل على أن القرآن أو الرسول (□) حرم الانتباذ في الأواني والأوعية؟**

إن السبب الحقيقي المولد للتباين في هذه المسألة يعود إلى الاختلاف في توظيف المرويات والآثار المنقولة عن الرسول (□) نظراً لغياب المرجعية القرآنية في هذه المسألة- فمنهم من تمسك بما روى مالك عن ابن عمر في **الموطأ** «أن رسول الله (صلعم).. . نهى أن ينبذ في الدباء والمزفت...»[113].

ومنهم من اعتمد على ما قاله الرسول () أيضاَ، ومفاده «كنت نهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا، وكل مسكر حرام»[114] فمن تمسك بالحديث الثاني قال إنه يجوز الانتباذ في كل شيء لأن الرخصة جاءت بعد النهي. وأما من تمسك بالحديث الأول فقد قال: إن النهي الذي نسخ إنما كان نهياً عن الانتباذ مطلقاً، وبقي النهي عن الانتباذ في هذه الأواني.

ومحاولة منا للانتقال من هذا الإطار النظري إلى الإطار العملي للتدليل على صحة القول بظهور الاختلافات بين فقهاء المالكية في هذه المسألة، نستحضر في بحثنا البعض من أصناف الأواني التي كانت مجلية لنزعة التباين هذه، وأهمها:

- الدباء والمزفت:

ظلت الأحكام في هذين الصنفين من الأواني محافظة على ميزة الاختلاف. ولكن لا بد من الإفادة بدءاً أن الدباء هو القرع، وأن المزفت هو ما طلي بالزفت وهو القار. وقد انحصرت أحكام الانتباذ في هذه الأواني في رأيين:

الأول، رأي من قال إن الانتباذ ممنوع، وهو حكم ذهب إليه الإمام الباجي، واستمد شرعية دلالته من الحديث المنقول عن الرسول () الذي رواه كل من أبي هريرة وابن عمر، ومحصّله أن «الرسول (صلعم) نهى أن ينبذ في الدباء والمزفت», والنهي في اعتقاد الباجي يقتضي التحريم أو الكراهية، لأن الانتباذ في هذه الأوعية يعجل من شدة النبيذ ويغيره، فوجب أن يكون ممنوعاً كالخليطين. وتستوقفنا في هذا الحكم ملاحظتان: **الأولى**، أن الباجي فهم حكم النهي على أنه يفيد دلالتين: التحريم أو الكراهة، والفرق بين الدلالتين واضح، فبأي الأحكام نلتزم؟ أما الملاحظة **الثانية**، فتتمثل في تعويل الباجي على آلية القياس، إذ قاس حكم تحريم الانتباذ في هذين الصنفين من الأواني على حكم شرب نبيل الخليطين وهذا لأمر في اعتقادنا لا يستقيم.

- أما الرأي **الثاني**، فهو رأي من قال بأن الانتباذ في هذه الأواني مباح. وقد أقر هذا الرأي ابن حبيب في كتابه **الواضحة**، واستمد شرعية دلالته من الحديث الذي روي عن الرسول () أنه قال: «كنت نهيتكم عن الأوعية فانبذوا ولا أحل كل مسكر»[115]. فالإباحة هنا من جهة المعنى تقوم على اعتبار أن الشراب الذي في الأوعية ليست فيه شدة مطربة، فوجب أن يكون الانتباذ مباحاً. وأصل ذلك إفراد الرسول() وانتباذه في السقاء، لأن جمهور الفقهاء (الحنفية والمالكية) أجمعوا على جواز الانتباذ في الأسقية واختلفوا فيما سواها[116]. ويرتفع الحرج في هذه المسألة عندما نطرح الإشكال التالي: **هل يجوز الانتباذ في الزقاق المزفتة؟**

يعرف ابن منظور الزق فيقول: «الزق، السقاء، وجمع القلة أزقاق (. ..) والزق من الأهب: كل وعاء اتخذ لشراب ونحوه (. ..) وقال أبو حاتم: السقاء

والوطب ما ترك فلم يحرك بشيء، والزق ما زفت أو قير، يقال: زق مزفت ومقير»[117].

باستقرائنا لمدونات الفقه المالكي نلاحظ أن مالك بن أنس أجاز الانتباذ في الزقاق المزفتة ففي رواية أولى ينقل لنا سحنون في مدونته ما مفاده «(قلت) هل كان يكره مزفت الدباء وغير مزفته (قال) نعم كره المزفت منكل شيء إلا الزقاق المزفتة والفخار المزفت»[118]. وفي رواية ثانية تعضد الأولى، يذكر الباجي أن أشهب العامري روى عن مالك إباحة الانتباذ في الزقاق المزفتة[119].

وبذلك بينت الأحكام التي توصل إليها فقهاء المالكية في الدباء والمزفت عن الاختلاف والتباين الذي يمكن أن نضبطه في عاملين:

الأول، يتمثل في الحكم التشريعي الصحيح الذي يمكن أن نتمثله من نهي الرسول (□) عن الانتباذ في مثل هذه الأصناف من الأوعية: الإباحة أم الكراهية أم التحريم. أما العامل **الثاني**، فهو متصل بالقاعدة التشريعية التي ضبط ملامحها فقهاء المالكية في أحكام الأشربة إذا بلغت درجة الإسكار فقاسوا هذا الحكم على الأواني ورأوا أن الأواني إذا ساعدت في تعجيل الشدة المطربة للشراب وجعلته مسكراً فإنها تحرم فهل حافظ هذا الاختلاف والالتزام بهذه القاعدة على استمراريتهما في الأصناف التالية من الأواني؟

- الجرار والحنتم:

يعرف صاحب اللسان الحنتم بأنه «جرار مدهونة خضر، كانت تحمل الخمر فيها إلى المدينة، ثم اتسع فيها فقيل للخزف كله حنتم، واحدتها حنتمة».

تعد هذه الأصناف من الأواني أيضاً من مسائل الخلاف بين فقهاء المالكية، وقد ظهر فيها حكمان:

الأول، حكم متضمن لمعنى الإباحة، فقد نقل لنا القيرواني من كتاب الموازية لابن مواز أن أشهب روى عن مالك «أنه أجاز نبيذ الجر»[120]. ويعضد هذا الخبر ما يذكره الباجي في المنتقى «وأما الجرار فقد روى أشهب عن مالك أنه أجاز نبيذ الجرار... وأما الحنتم فقد روى ابن حبيب عن مالك أنه أرخص فيه»[121].

أما الحكم **الثاني**، فهو يتضمن معنى التحريم، حيث ينقل لنا القيرواني من كتاب الموازية أيضاً: «قال محمد: وذكر غيره (غير أشهب) أن النبي (صلعم) نهى عن النقير والحنتم والدباء»[122].

ويحاول الباجي، كعادته دائماً، أن يلطف من حدة هذه الاختلافات بين فقهاء المالكية فيرى أن أشهب عندما أقام حكمه، اعتبر أن هذه الجرار لا تعجل

الشدة المطربة، ولهذا لم يمنع الانتباذ فيها، واستمد شرعية دلالته مما أثر عن عائشة حيث كانت «تنبذ للنبي (صلعم) في جرّ أخضر، وكانت عائشة تشربه فيها»[123]. ويرتفع الحرج في هذا الحكم عندما نستحضر بعض المرويات التي جاءت في نهي الانتباذ في الجر. فلقد روي عن أبي هريرة «نهى رسول الله (صلعم) أن ينبذ في الجرار»[124]. يظل الباحث في حيرة متسائلاً إن كان الرسول () قد نهى فعلاً عن الانتباذ في الجرار، وإلا فبم نعلل ما كانت تقوم به عائشة؟ أدرك الباجي تهافت هذه المرجعية السنية، ورأى أن ما روي عن أبي هريرة أو غيره كابن عمر من نهي الرسول () عن نبيذ الجرار، ربما قصدت به الجرار التي طليت بالحنتم أو المزفت.

وهذا الحل الذي تبناه الباجي دفعاً للحرج، علل به أيضا الحكم الثاني القاضي بالتحريم للانتباذ في الجرار والذي رواه محمد في الموازية، ورأى أن هذا المنع شبيه بمنع المزفت لأنه يساهم في إسراع الشدة للنبيذ.

- النقير[125]:

حافظ هذا الصنف من الأواني على مِيزة الاختلاف بين فقهاء المالكية، وظهر فيه حكمان: **الأول**، يتضمن معنى الإباحة، إذ قال البعض من الفقهاء أن الانتباذ في النقير لا يساهم في تعجيل شدة النبيذ مبلغ ما يحدثه الانتباذ في الدباء والمزفت، ويستندون إلى ما روي عن الرسول() «وكنت نهيتكم عن الانتباذ في الأوعية فانتبذوا فيها». أما الحكم **الثاني**، فهو قائم على التحريم، لأن هذا الظرف في اعتقاد البعض الآخر من الفقهاء يعجل في تغيير ما ينبذ فيه. فوجب أن يمنع الانتباذ فيه، قياساً على منع الانتباذ في الدباء والمزفت.

يبدو مما سبق :

- أن النظر في المنحى التشريعي في مسألة الأنبذة أولاً، وفي نظر الفقهاء في مسألة الأواني التي ينتبذ فيها ثانياً، يفضي بنا إلى فهم القاعدة التشريعية التي قامت عليها «الأحكام الشرعية» وبخاصة في المسألة الثانية، حيث يعتبر فقهاء المالكية أن الظروف والأواني التي تعجل الشدة المطربة للنبيذ جاز تحريمها.

- وبعد، على أي أصل مرجعي تقوم هذه الأحكام؟ لقد لاحظنا أن هؤلاء الفقهاء، كثيراً ما يعولون على المرجعية السنية، وهذه المرجعية تحتفظ لنا أحياناً بالخبر ونقيضه- مثل الأحاديث التي تحرم الانتباذ في الجرار وتبيحه- ولما أحس البعض من الفقهاء بتهافت هذه المرجعية عول على آلية القياس، مثل قياسهم حكم تحريم الانتباذ في الدباء والمزفت على حكم تحريم نبيذ الخليطين، أو قياس حكم تحريم الانتباذ في النقير على حكم تحريم الانتباذ في الدباء والمزفت...

- وأخيراَ، أليس من الممكن الحديث عن وجود مسافة بين القاعدة السنية والنص التأويلي الذي صاغه هؤلاء الفقهاء. نطرح هذا الإشكال ونحن نستحضر الاختلافات التي ظهرت بين الفقهاء التابعين في فهم حكم النهي من أحاديث الرسول () أو أحكام الأئمة الأصول: فهل النهي يفيد الإباحة أو الكراهة أو التحريم. وبأي الأحكام نلتزم؟

إن مثل هذا الأمر يمكن أن يدلل على تاريخية المقالة الفقهية وكيفية تأول الأئمة التابعين لأحكام الأئمة الأصول.

نخلص من كل هذا إلى نتيجتين:

تعدد أصناف الأشربة من خمر وفضيخ ونبيذ ونقيع... وتنوع الأصول التي تتخذ منها هذه الأشربة كالعنب والتمر والعسل والزبيب ويبدو أن الفقيه قد ضاق بمعنى الخمر في القرآن، فوسعه بآفاق المرجعية السنية والمأثور عن الصحابة والعرف الاجتماعي، لذلك يصح أن نسأل: ما هي العوامل التي ألجأت إلى توسع أصناف الأشربة وتحميلها معنى الخمر؟ ألم يسهم التطور التاريخي في توجيه الخطاب الفقهي واستقرائه لهذه المرجعيات بكيفيات مخصوصة.

انشداد الفقيه إلى قاعدة تشريعية ثابتة كان بها متعبداً في فهمه لأحكام الأشربة، إذ أليس من اليسير الحديث عن وجود مسافة تؤسس لمنطق الاختلاف بين الأشربة والأنبذة في الحكم الشرعي.

فنحن لاحظنا أن الأحناف سعوا إلى إخراج بعض أصناف الخمرة من دائرة التحريم، وإن أرجعوا ذلك إلى سبب جوهري وهو عدم الطعن في سيرة بعض الصحابة وتفسيقهم، كما يرى أبو حنيفة، فإن الأمر يعود أيضاً إلى ما أقررناه سابقاً من أهمية هذه التاريخية والسيرورة التي يحياها الحكم التشريعي في فضائه المكاني والزماني المخصوص وقدرة الفقيه على الاجتهاد، في حين كانت أحكام الخمرة في المقالة الفقهية المالكية قد قامت على أصل جامع اختصره الحديث المروي عن الرسول() «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام»[126]، أو قوله «كل شراب أسكر فهو حرام»[127]. ونقر بأن التسليم بصحة مثل هذه الأحاديث يخضع إلى شيء من التعسف لأنها أحاديث تميزت بحسن الصنعة والصياغة، وقد استكملت فيها شروط المقايسة الفقهية، لأنها ظلت منذ نشأتها تحاور مشاغل الفقهاء، وتوظف كآليات للرد على مقالة الفقيه المخالف. ولقد قنع هؤلاء الفقهاء بمبدأ الإسكار حتى يتحقق شرط التحريم للشراب. ويرتفع الحرج، عندما يكتفي فقهاء المالكية بلفظ الخمر ليكون حمالاً لمختلف أصناف الأشربة مهما اختلفت أسماؤها أو الأصول المتنوعة التي تتخذ منها إذا تحقق مبدأ الإسكار. فتتسع دلالة هذا المبدأ بما أنه الضابط لهذه القاعدة التشريعية، إذ تنضاف مسألتان إلى جانب ما علق به من أحكام في أصناف الأشربة، وهما: الأنبذة والأواني التي ينهى أن ينتبذ فيها، وكان الحكم الشرعي فيهما، إذا تحققت

الشدة المطربة أو أفضيا إلى الإسكار، جواز تحريمهما. وإن كان جلياً أن هذا المنحى اقتضته القاعدة التشريعية التي رسم ملامحها فقهاء المالكية على مبدأ الإسكار، فإن الأصل التاريخي لظهور بعض أصناف الأنبذة أو الأواني التي ينتبذ فيها، وتعدد أسمائها وتنوعها من مصر إلى مصر، يدفع الباحث إلى الشك في مثل هذه الأحكام، ولعل ما يغذي هذا الهاجس ما يرصد من اختلافات بين فقهاء المذهب الواحد في مثل هذه المسائل.

ولقد بينت مختلف التناقضات أن هذه الاجتهادات كانت عملاً مفارقاً للمرجعية السنية أو مرجعية الأئمة الأصول، لأن الفقهاء التابعين اضطربوا في استنطاق حكم النهي من هذه المصنفات الأصول: هل يفيد الإباحة أم الكراهة أم التحريم. يبدي هذا الموقف حَيْرَة الفقيه عندما يواجه مثل هذه المسائل وحقيقة وظيفته، فهل يقنع بظاهر الرواية المتضمنة للحكم أم يلتزم بقاعدة التأويل والاجتهاد حتى يضيق على المسلم ويحقق له المنفعة حسب اعتقاده.

إن محاولات اللاحقين من فقهاء المالكية كالباجي تبرير مثل هذه الاختلافات تدل على التاريخية التي اتسمت بها المقالة الفقهية. ولكن تظل المسألة التي يعسر تقديم إجابة دقيقة عنها هي: ما حكم القليل من الخمر في مدونة الفقه المالكي: هل هو حلال أم مكروه أم هو محمول على التحريم أيضا؟

ويبرر مسكويه هذه الاختلافات بالقول: «فأما الذي سوغ للفقهاء أن يقولوا في شيء واحد إنه حلال وحرام فلأن ذلك الشيء ترك واجتهاد الناس فيه لمصلحة أخرى تتعلق على هذا الوجه بالناس، وذلك أن الاجتهاد لا يكون في الأحكام متساوياً، أعني أنه لا يؤدي إلى أمر واحد كما يكون ذلك في غير الأحكام من الأمور الواجبة... وليس كذلك الاجتهاد في الأحكام، لأن بعض الأحكام تتغير بحسب الزمان وبحسب العادة وعلى قدر مصالح الناس، لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعي وربما كانت المصلحة اليوم في شيء وغداً في شيء آخر»[128].

الفصل الرابع

الأحكام الملحقة بالخمرة في المدونات الفقهية المختارة

نعمل في هذا الفصل على بيان الكيفية التي تعامل بها الفقهاء مع مسائل متصلة بالخمرة، والصورة التي انتهت إليها الأحكام إما بالإباحة أو التحريم.

ويتميز هذا الفصل بطبيعة النوازل فيه، ونعتقد أنها كانت تعبيراً عن موقف المجتمع من أحكام في الخمرة تعايشت مع مشاغل المجتمعات الإسلامية في تطورها التاريخي وتحولها الحضاري. ووردت هذه الأحكام موزعة في مشاغل متعددة، منها ما هو متصل بالعبادات، ومنها ما هو متصل بالمعاملات.. وعند وقوف الباحث على هذه النوازل يتكشف له الدليل عن قلق المشرع من هذه الأحكام، وبخاصة أن الروايات عن الرسول () والصحابة مجمعة على ضيقهم بالنوازل المتصلة بها. فكان الفقهاء ساعين دوماً إلى سد الثغرات التي غفل عنها أسلافهم، ولذلك ساد مقالاتهم التوتر وجمع بينها التناقض.

فما هي الأحكام الفقهية التي اصطدمت بحركة المجتمع؟ وما هي الحلول التي أوجدها الفقهاء؟

هذه هي الغايات التي وجهت اهتمامنا في هذا الفصل، فننزل إجابات الفقهاء في هذا النظام ضمن ثلاثة مشاغل، وهي: في حكم اختلاط الخمرة بالماء أو الأطعمة وفي حكم الاتجار بالخمرة، وأخيراً في حكم جلد شارب الخمرة. ونحن إذ نتناول هذه المشاغل نحاول الإجابة عن سؤالين، هما:

- ما هي الخلفيات التي دفعت بالفقيه إلى التنويع في مقالته؟

- وما هي «مراسم العدول» في تحويل المعنى المستقرأ في المرجعية السنية إلى المعنى التشريعي الفقهي؟

إن هذا من شأنه أن يساعدنا على معرفة المسافة الفاصلة بين حكم الخمرة في القرآن وحكمها في المقالة التشريعية الفقهية.

في حكم اختلاط الخمرة بالماء أو الأطعمة

من الثابت سعي الفقهاء إلى المحافظة على هذه الثنائية للأحكام الفقهية وتراوحها بين الإباحة والتحريم. ولذلك كانوا في تناول هذه المسائل كيسين وحذرين. ولعل الحنفية كانوا أشد جرأة من بقية المذاهب في الاعتراف بـ«الحيل» مشغلاً فقهياً يسمح بالمصالحة بين المجتمع والأحكام الجاهزة[129]. فاستطاع الفقهاء بذلك أن يطوروا أحكامهم في بعض المسائل، وأهمها:

- الوضوء بالخمرة أو النبيذ :

تعرض الفقهاء الأحناف في هذه المصنفات الفقهية المختارة إلى نوازل تتصل بإمكانية الوضوء بالخمر. وتجلي هذه النوازل حرج الفقيه الحنفي من تقليبها سيما وأن فقهاء المالكية سكتوا عن هذه المسألة، إذا ما التزمنا بمدونتنا المخصوصة. وقد ثبت لنا أن الأحناف لم يطوروا أحكامهم في باب العبادات، فهيمن على منهجهم في استنباط هذه الأحكام، الحرص على الإقناع بالقاعدة التشريعية التي توصلوا إليها في أصناف الأشربة. وتأسيساً على ذلك نعتبر أن الأحكام في باب العبادات تطرح حقيقة ما توصل إليه هؤلاء الفقهاء من اقتناعات تخص إشكالية الفعل الإنساني ودلالته في تحقيق المسؤولية التعبدية-الاجتماعية. وكان لهذه الغاية تأثير في توجيه فهم هؤلاء الفقهاء، انعكس على طبيعة الأحكام التي استنبطوها في هذا الباب من خلال ما كشفته لنا النوازل التي قلبوها. وأهمها: الوضوء بماء وقع فيه الخمر، والوضوء أو التيمم بالنبيذ.

تعرض الفقهاء في مصنفاتهم إلى نوازل تتصل بإمكانية الوضوء بماء وقع فيه الخمر، وتجلي هذه النوازل حرج الفقيه من تقليبها لأنها تنسف مبدأ الإجماع في استصلاح الحكم الفقهي. تصادفنا هذه القضية بمناسبة تحليل الفقهاء لنازلتين أدرجوهما في هذا المشغل. فلئن اتسم موقف الأحناف بحد أدنى من اللين والاتفاق عندما أباحوا الوضوء بماء وقع فيه الخمر، شريطة ألا يوجد في الماء طعم الخمر ولا لونها ولا ريحها، وعندئذ يباح للإنسان الشرب والتوضؤ بهذا الماء، أما إذا وجد فيه شيء من ذلك فلا يباح. ولقد عول فقهاء الحنفية للتدليل على صحة هذا الرأي على ما روي عن الرسول (□) أنه «كان يتوظؤ من بئر بضاعة، وهي بئر يلقى فيها الجيف ومحايض النساء فلما ذكر له ذلك قال: خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»[130] لقد دلت الحجة على استقامة الحكم، فحيثما بقي الماء على حاله يجوز استعماله والانتفاع به.

وينشأ الاضطراب بين الفقهاء عندما يدركون أن النوازل تعاظمت مما أفرز ظهور الاختلاف والتناقض بين الأئمة، ويتجلى ذلك في حكم صب آنية من الخمر في نهر عظيم. ففي حين يرى السرخسي أن هذا الماء «يتعذر استعماله لمجاورة الفاسد، لأن النجاسة تتفرق في أجزاء الماء. فلا يمكن استعمال جزء من الماء إلا باستعمال جزء من النجاسة. واستعمال النجاسة حرام»[131]. يعرج

من بعده قاضي خان على المسألة قائلاً: «لو صب آنية الخمر في نهر عظيم ورجل أسفل منه يتوظأ أو يشرب جاز إن لم يظهر أثره»[132].

إن هذه الأحكام المنقولة عن فقهاء الحنفية تجمع في اعتقادنا على أن إباحة الخمر أو تحريمها في النوازل المتصلة بمسألة وقوع الخمر في الماء يقومان على مبدأ النجاسة. إذ ترى الحنفية أن النجاسة نوعان: غليظة وخفيفة، «فالخفيفة لا تمنع ما لم تفحش. والغليظة إذا زادت على قدر الدرهم تمنع جواز الصلاة، واختلفوا في مقدار الدرهم أنه معتبر وزناً أو بسطاً»[133].

وبهذا تأسس الحكم الشرعي في هذه المسألة على آلية القياس: قياس العلة على المعلول، لأن الأحناف يرون أن الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه. وإن لم يوجد شيء من هذا كانت النجاسة مغلوبة، ويحل للإنسان الوضوء بهذا الماء أو شربه.

وعلى هذه القاعدة التشريعية نفسها المبنية على الاجتهاد، بنى فقهاء الحنفية الأحكام في مسألة الوضوء أو التيمم بالنبيذ. فظهر الاختلاف بينهم، ويرجع السبب إلى تداخل المنطلقات التي صدروا منها. وأمكننا أن نحصر هذه الآراء في ثلاثة مواقف:

- الموقف **الأول**، هو قول إباحة حيث أجاز أبو حنيفة للمسلم أن يتوضأ بنبيذ التمر. وحتى تتحقق هذه الإباحة لا بد من توفر ثلاثة شروط: **أولهما**، لا يجوز الوضوء بالنبيذ إذا توفر للإنسان الماء الصالح للوضوء. **ثانيهما**، تشترط النية في الوضوء أو التيمم بالنبيذ. أما الشرط **الثالث**، فهو متعلق بالنبيذ حيث يرى الأحناف أن نبيذ التمر الذي يجوز التوضؤ به لا بد أن «يكون حلواً رقيقاً يسيل على الأعضاء كالماء، فإن كان ثخيناً لا يتوضأ به»[134]. ولقد عول أبو حنيفة على مرجعية الحديث ليؤسس حجية هذا الحكم، عندما استحضر حديث ابن مسعود حين «كان مع رسول الله (صلعم) ليلة الجن. فلما انصرف إليه عند الصباح قال أمعك ماء يا ابن مسعود قال: لا. إلا نبيذ التمر في إداوة فقال تمرة طيبة وماء طهور وأخذه وتوضأ به»[135]، وبهذا يرى أبو حنيفة أن نبيذ التمر هو بمنزلة الماء ويجوز التوضؤ به للصلاة.

- أما الموقف **الثاني**، فهو قائم على ثنائية الإباحة والتحريم «فعلى قول أبي يوسف رحمه الله يتيمم ولا يتوضأ بنبيذ التمر»[136]، وقد استند إلى مرجعية قرآنية في آية التيمم في قوله: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) (النساء 4/ 43). ويعلل السرخسي هذا الحكم فيقول: «واحتج أبو يُوسُف بقوله تعالى: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا). وخبر نبيذ التمر كان بمكة. وآية التيمم نزلت بالمدينة فانتسخ بها خبر نبيذ التمر، لأن نسخ السنة بالكتاب جائز والقياس هكذا، فإنه ليس بماء مطلق فلا يتوضأ به كسائر الأنبذة»[137]. فتيسر بذلك تحويل الدلالة في الآية من

خصوص المعنى بإمكانية التيمم بالنبيذ في غياب الماء إلى اعتباره حكماً عاماً يلزم بتحريم الوضوء به.

- أما الموقف **الثالث**، فمن خصائصه أنه كان حريصاً على التوفيق بين الرأيين السابقين، وقد اعتمده محمد بن الحسن كمحاولة للجمع بين رأي أبي حنيفة ورأي أبي يُوسُف حين أقر بإمكانية الجمع بين التوضؤ والتيمم بالنبيذ. ويبرر السرخسي هذا المنحى بالقول: «وإنما جمع بينهما محمد رحمه الله تعالى لأن الآية توجب التيمم، والخبر يوجب التوضؤ بالنبيذ فيجمع بينهما احتياطاً»[138].

يتبين من حركة اجتهاد الفقهاء الحرج في الإقرار بإباحة الوضوء بالنبيذ أو تحريمه، وإن نشأ بينهم تناقض فإن السبب يرجع إلى اختلافهم في المرجعية التي انطلقوا منها. وأقام جماعة تأويلهم على القاعدة النصية، واعتبروا أن الآية التي نزلت تبيح إمكانية التيمم وليس الوضوء. وذهب جماعة إلى إمكانية الوضوء بالنبيذ اعتماداً على المرجعية السنية، لأن الرسول (□) اعتبر النبيذ بمثابة الماء وأجاز التوضؤ به. ولهذا أشكل الأمر على الفقهاء الأحناف حين راموا تقديم حكم في إمكانية الوضوء ببقية أصناف الأنبذة أو الاغتسال بها انطلاقاً من حكم الوضوء بالنبيذ، هل هو جائز أم لا؟ فاصطدموا في بحثهم عن هذه الرخصة باختلاف المرجعيات المؤسسة للحكم.

يكاد موقف الأحناف من هاتين النازلتين يجسم قول الجماعة المؤسس على الاختلاف والتناقض: **فهل لهذا التضارب صلة بالاختلاف في مسألة الوضوء بالنبيذ؟**

لقد تبين من خلال استقرائنا للمدونة الفقهية الحنفية أن أصل الخلاف قام على الوجوه نفسها التي قام عليها الاختلاف في مسألة الوضوء بالنبيذ.

فضمن النازلة **الأولى**، والمتمثلة في إمكانية التوضؤ ببقية أصناف الأنبذة ما عدا نبيذ التمر اتسم موقف الأحناف بالتناقض، حيث أمكننا أن نرصد حكمين:

أولهما، هو حكم إباحة، وقد ذهب إليه أبو حنيفة قياساً على إباحته الوضوء بنبيذ التمر. **وثانيهما**، هو حكم تحريم، وقد ذهب إليه محمد بن الحسن وعلل رأيه بالقول: «الأصح أنه لا يجوز لأن المخصوص من القياس بالنص يلحق بهما في معناه من كل وجه»[139].

أما ضمن النازلة **الثانية**، والمتمثلة في حكم الاغتسال بالنبيذ، فلقد حافظت المقالة الفقهية على ميزة الاختلاف، وأمكننا الوقوف على رأيين: أولهما، رأي قائم على الإباحة، واعتمده أبو حنيفة قياساً على حكم الوضوء بالنبيذ وببقية أصناف الأنبذة **وثانيهما**، رأي قائم على التحريم، وذهب إليه بعض المشايخ معللين ذلك بالقول إنه «لا يجوز الاغتسال به لأن الجنابة أغلظ الحدثين والضرورة في الجنابة دونها في الوضوء فلا يقاس عليه»[140].

بينت الحلول الفقهية التي أوجدها الفقهاء الأحناف لفروع المسائل المتولدة من حكم الوضوء بالنبيذ أن السند المرجعي الأصل كان القياس[141]، وعكسوا عليه مضامين بعض النوازل الأخرى.

لكل ذلك، نقول إن الفقهاء الأحناف في أحكام الخمرة في باب العبادات، كانوا من حيث سعوا إلى تقديم حكم فقهي يعمل على تحقيق المصالحة بين المسؤولية الدينية - التعبدية، والمسؤولية التشريعية القائمة على الاجتهاد والقياس، مختلفين في ما بينهم نتيجة اختلاف فهمهم وتأويلهم للمرجعية السنية أو حتى القرآنية. وأسعفوا المتلقي أو المسلم بحكم فقهي مبني على التنوع والتعدد. ولعل ما يزيد طرافة هذه الأحكام أن فقهاء المالكية تفادوا أن يجرفهم سيل التأويلات الفقهية في هذا الباب، فغيبوا هذه المسألة من مدوناتهم الفقهية التي اعتمدنا عليها. وتعذر علينا الاهتداء إلى الخلفيات التي دفعت بهم إلى هذا المنحى.

ويبلغ الاضطراب بين الفقهاء أشده عندما يدركون أن النوازل تعاظمت، فانتهى الأمر بهم إلى مزيد تدعيم مرجعية الاجتهاد وتوظيفها حتى يثمنوا نزعتهم التبريرية في إثبات شرعية الأحكام.

ونلمس ذلك مثلاً في الأحكام التي أقرها الفقهاء عند اختلاط الخمر بالأطعمة. فهل يجوز أكل الأطعمة التي وقعت فيها الخمرة؟

قامت الحلول الفقهية والأحكام في هذه النوازل المتصلة بباب الأطعمة على ثلاث خصائص: التحريم والإباحة والكراهة. وما هذا التنوع إلا وجه من وجوه التشريع الذي قام على غياب حكم نصي واضح، إضافة إلى أنه مثل أنموذجاً لتجربة الفقيه وكيفية تأويله للقضايا والنوازل المستحدثة. جسد هذا التنوع، حقيقة، الحيرة التي اعترضت الفقيه عندما اصطدم بجملة من النوازل، فتكفلت مقالته التشريعية بتوفير إجابات ينقض بعضها بعضاً. واتفق جمهور الفقهاء من الأحناف والمالكية على أنه لا يباح أكل الأطعمة التي وقعت فيها خمر «لأنها تنجست بوقوع الخمر»[142]. كما يعتبرون أن «كل ما طبخ بخمر أو رتب به. فذلك حرام»[143]. إلا أن الحرج يظهر عندما يتجلى الاختلاف بين فقهاء الحنفية أنفسهم في حكم وقوع الخمر على اللحم، إذ قال أبو يوسف إنه يغلى ثلاث مرات بماء طاهر ويبرد في كل مرة فيطهر، في حين قال محمد إنه لا يطهر أبداً.

ويرتفع الحرج عندما يتعمق اختلافهم في نازلتين:

الأولى، حكم وقوع الخمر في حنطة[144]: فلئن اتفق الأئمة الأحناف من ناحية على أنه يكره أكلها قبل أن تغسل لأنها تنجست، فإن غسلت وطحنت ولم يوجد فيها طعم الخمر ولا ريحها، فإنه لا بأس بأكلها واشترطوا في هذا الأمر ألا تكون الحنطة منتفخة، أما إذا انتفخت فإنهم يرون في ذلك رأيين، ما ذهب إليه

أبو يوسف من أنها تغسل ثلاث مرات وتجفف في كل مرة فتطهر، في حين يرى محمد أنها لا تطهر أبداً.

أما النازلة **الثانية**، فهي حكم أكل الحيوانات التي شربت الخمر، فقال الأحناف إذا شربت الحيوانات الخمر وذبحت في ساعتها، فإنه يحل أكل لحمها لأن الخمر في مثل هذا الأمر لا يؤثر في اللحم، أما إذا كانت الحيوانات معتادة على شرب الخمر وصارت بحال يوجد ريح الخمر في لحمها، فإن الأئمة الأحناف قالوا بضرورة حبسها ثم ذبحها وأكلها، وحددوا مدة حبس الشاة والدجاجة بثلاثة أيام أو أربعة، واختلفوا في ضبط المدة الزمنية للبعير والبقر، فمنهم من اعتبرها شهراً للأول وعشرين يوماً للثاني، ومنهم من قال بأنهما يحبسان لفترة لا تتجاوز العشرة أيام[145].

كان مسار الحكم في هذه النوازل مراوحاً بين الإباحة والتحريم. غير أن بعض الأحكام المندرجة في هذا الباب كانت مبنية على الكراهة، حيث جاء في مدونة سحنون: «سألت مالك عن الخمر يجعل فيه الحيتان فتصير مريا. قال مالك: لا أرى أكله. وكرهه»[146].

فكيف نفهم حكم الكراهة؟ هل هو قائم على الإباحة أم التحريم؟ إن هذه المسألة تعد من أهم المشاغل التي اعترضت التابعين من الفقهاء لأنها من الأمور التي دفعت بهم إلى الاختلاف والتناقض.

إن طبيعة هذه الحلول الفقهية التي قدمها الفقهاء عكست بوضوح الصعوبة التي تعترض الفقيه لجمع المسلمين على حكم تشريعي يردّ إلى الله- حسب اعتقادهم- فالحرج ليس في عملية التشريع التي ضبط لها هؤلاء الفقهاء مقومات وآليات مخصوصة من قياس واجتهاد وبعض المرويات المنقولة عن الصحابة والرسول(□)، وإنما الحرج الحقيقي يتمثل في ملاحظة هذا التنوع والاختلاف في صياغة الحكم الشرعي بين فقهاء المالكية والحنفية.

لقد تبين من خلال النوازل المتصلة بباب العبادات أو الأطعمة الخلل في التناغم بين الأحكام الفقهية، فهيمن على منهج الفقهاء في استنباط الأحكام الحرص على الإقناع بسلامة العلاقة بين القاعدة التشريعية التي تسعى إلى دفع الضرر وجلب المنفعة إلى المسلم والأحكام التي توصلوا إليها. فكان جهدهم من حيث كونه يسعى إلى التوحد قد انبنى في جوانب منه على طرفي نقيض. لكل ذلك نعتبر أن الأحكام في هذه المسائل تطرح بحدة رؤية الفقيه إلى الخمرة، وهي رؤية تحاول أن تكون متناسقة لغياب القاعدة النصية الضابطة لملامحها، كما بينت الأحكام المسافة الفاصلة بين ما تضمنته الآيات القرآنية أو الأحاديث المروية عن الرسول(□)، والأحكام التي تأولها الفقهاء في النوازل المستحدثة. وهي «تجسم الوضع التأويلي الذي يتحكم في المشرع الذي يراعي فيه حاجة العمران أولاً وطبيعته التي ستتبنى الحكم ثانياً»[147].

تدعم مسألتنا الثانية من هذا المشغل، وهي **مسألة بيع الخمرة، في وضوح ما ذهبنا إليه من تأويل. لأنها مسألة قائمة على الفواصل الاجتماعية والاقتصادية التي تتحكم في صياغة الحكم فهل يجوز بيع الخمرة أم لا؟**

في حكم الاتجار بالخمرة

كان لسؤال إجازة بيع الخمرة تأثير في توجه الخطاب الفقهي، لأنه ظل مسايراً لمشاغل الفقهاء، فلم ينقطع الحوار بينه وبين أسئلة العمران والمقتضيات الاقتصادية للأمة الإسلامية الناشئة، إذ ظهر الاختلاف والتباين في صياغة الأحكام التشريعية في هذا الباب في المقالات الفقهية الحنفية والمالكية.

كان لهذه الخلفية تأثير في توجيه فهم الفقهاء، انعكس على طبيعة الأحكام التي استنبطوها في بيع الخمرة. وتميزت مقالة فقهاء الحنفية شيء من التيسير لأن مرجعية الحكم تأسست على الممارسة والاجتهاد. وأجاز أبو حنيفة وصاحباه بيع الكرم رغم علم صاحبه أن المشتري يتخذ العنب خمراً. واشترطوا أن يكون القصد من ذلك تحصيل الثمن، أما إن كان قصده تحصيل الخمر فيكره. يقول قاضي خان: «لو باع (المسلم) الكرم وهو يعلم أن المشتري يتخذ العنب خمراً لا بأس به إن كان قصده من البيع تحصيل الثمن»[148] ولعل مرد هذا التشريع راجع إلى أن الأعناب كانت من أهم الزراعات بالعراق وبها تستقيم أحوالهم المعيشية، ولعلنا بهذا نلحظ شدة تأثير المواضعات الاجتماعية على النص التشريعي الذي يسعى إلى أن يوفق بين مقتضيات الحياة المعيشة ومقتضيات النص. كما أجاز الفقهاء الأحناف غراسة الكرم إذا كان لغاية تحصيل العنب، أما إذا كان لغاية تحصيل الخمر فإنه يكره، وهم بهذا يجعلون من «الغاية» أساساً لتشريع الحكم، ولعلها من الحيل الفقهية التي استطاع بها الأحناف أن يحققوا استمرار المواءمة بين النص والواقع.

وفي هذا الإطار العام الذي يسمح بالمصالحة بين المواضعات الاقتصادية والمواضعات الفقهية انبنى موقف الأحناف في حكم أخذ الدين من ثمن الخمر فلقد اتفق الأئمة الأحناف أن الغريم إن كان مسلماً لا يحل أخذ ذلك منه، أما إن كان الغريم ذمياً فإنه يحل ذلك، ويصح قضاء الدين من ثمن الخمر. ويبرر قاضي خان هذا الحكم بالقول: «رجل عليه دين فقضاه من ثمن الخمر: إن كان الغريم مسلماً لا يحل أخذ ذلك منه، وإن كان الغريم ذميا يحل. لأن الغريم إن كان مسلماً لا يملك ثمن الخمر فلا يحل به قضاء الدين وأما إذا كان ذمياً ملك ثمن الخمر فيصح به قضاء الدين»[149].

غير أننا نلاحظ نزوع فقهاء الأحناف إلى الاختلاف عندما قلبوا النظر في حكم بيع العصير ممن يتخذ خمراً. فلقد كانت هذه المسألة من القضايا المتسمة بإحراجات عدة، يبدأ الحرج عندما نرصد الاختلاف بين الأئمة الأحناف: إذ أجاز به أبو حنيفة من ناحية، وعلل السرخسي سبب الإباحة بالقول: «أخذ أبو حنيفة رحمه الله بظاهره فقال: لا بأس ببيع العصير والعنب ممن يتخذه خمراً وهو قول إبراهيم رحمه الله لأنه لا فساد في قصد البائع فإن قصده التجارة بالتصرف فيما هو حلال لاكتساب الربح وإنما المحرم قصد المشتري اتخاذ الخمر منه»[150]، وعول الأحناف

على آلية القياس لإثبات مشروعية هذا الحكم، لأن هذا البيع هو «كبيع الجارية ممن لا يستبرئها أو يأتيها في غير المأتى وكبيع الغلام ممن يصنع بهما لا يحل...»[151]، وعلى هذا الأساس فإن الفساد حسب أبي حنيفة هو في قصد المشتري، وليس الفساد في قصد البائع، لأن الغاية هي الانتفاع بثمنه. ولكن نلحظ من ناحية ثانية أن صاحبيه أبا يوسف ومحمد كرها ذلك. يقول قاضي خان: «ولا بأس ببيع العصير ممن يتخذ خمراً في قول أبي حنيفة وقال صاحباه يكره»[152].

وبإمكاننا أن نرصد هنا أن الاختلاف في هذا الجانب بين أبي حنيفة وصاحبيه لما جوز البيع في هذه الأشربة، كانت المالية والتقوم فيها ثابتة، وهو ما يؤكد التداخل بين الفضاء التشريعي والفضاء الاجتماعي. ولكن تبدأ معالم ارتفاع الحرج عندما نقف على بعض الأحاديث التي تذكرها بعض المدونات، إذ جاء في سنن ابن ماجه في حديث عن عائشة، قالت «لما نزلت الآيات من آخر سورة البقرة في الربا خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فحرم التجارة في الخمر»[153]. **فهل فارق الاجتهاد الفقهي الحنفي الأحاديث المنقولة عن الرسول (ﷺ)؟**

إن الحاصل من هذه النوازل والحلول التي أقرها هؤلاء الفقهاء أنها نشأت في الحقيقة لتخفف عن أهل العراق أعباء الشروط التي تقضي بتحريم الخمر حسب اعتقادهم. فعملوا على إيجاد هذه الحلول كإحداثات تشريعية تراعي عملية التواصل بين مقالة الفقيه العالم وحاجات المجتمع المتجذرة في الواقع المعيش، إذ كان هؤلاء الفقهاء حريصين دوماً على صياغة أحكام تحفظ هذه الثنائية القائمة على تحقيق المعادلة- رغم صعوبة تحققها- بين الدين والدنيا، وتحفظ التوازن بين الحكم الفقهي والواقع الاقتصادي - الاجتماعي حيث تميزت مدن العراق بكثرة أشجارها ونخيلها، إذ «انتشرت في البصرة الأشجار المثمرة والفواكه»[154]. ونحن نعتقد أن الأحكام التي تضمنتها هذه النوازل، كانت كما ذكرنا نتيجة للحيل الفقهية[155] التي أسعف بها العلماء مجتمعاتهم، ونعني منها، الإباحة في بيع الكرم مما يتخذ خمراً أو الاجتهاد في إمكانية بيع العصير عملت هذه النوازل على إثراء التجاء الأحناف إلى قاعدة الاجتهاد وتوظيف الحيل الفقهية كقاعدة للتشريع، وبهذا كان الأحناف أشد جرأة من بقية أصحاب المذاهب الأخرى في الاعتراف بالحيل كمشغل فقهي يسمح بالمصالحة بين المواضعات الاجتماعية - الاقتصادية والأحكام التشريعية. وفي هذا السياق يطرح الإشكال التالي: إلى أي حد تستطيع المقالة الفقهية تحقيق المواءمة بين ما اعتبر تشريعا إسلاميا ومقتضيات الواقع الاقتصادي والاجتماعي؟

لقد تبين من خلال هذه النوازل أن الأحكام إنما تتولد وتنمو في رحم الفضاء المشكل لها. ولا تضمن بقاءها واستمرارها كنص تشريعي يلزم جميع المسلمين باتباعه إلا بمدى خضوعها لرسوم هذه المواضعات الاقتصادية والاجتماعية ولعل تحقيق هذه المعادلة هو الذي يكسب النص الفقهي شرعية قدسية. **فهل استطاعت المقالة الفقهية المالكية تحقيق هذه المعادلة؟**

كان المنحى التشريعي في هذه المسألة يسير نحو التشدد رافضاً أن يساير في بعض الأحيان حركة المجتمع وتطوره، حتى وإن كان الفقيه المالكي واعياً بأنه يؤسس لقطيعة بين رؤية الفقيه وحاجة المجتمع المتجذرة في محضنها الاقتصادي والاجتماعي. وفي هذا الإطار النظري نضع إجابة فقهاء المالكية عن بعض النوازل المندرجة في هذه المسألة التي تنخرط في باب المعاملات، وأهمها: حكم بيع الخمر وحكم بيع العنب مما يتخذ خمراً.

جسمت طبيعة الأجوبة التي يقدمها هؤلاء الفقهاء في هذين الحكمين، حقيقة هذا التشدد والصلابة، ولقد كانت الأخبار أيضاً سنداً مرجعياً استمدت منها هذه الأحكام شرعيتها، وذلك بالتعويل على:

أولاً، بعض الأخبار المأثورة عن الرسول (□)، ومنها الحديث الذي رواه مالك عن ابن عباس حين رد الرسول (□) على الرجل الذي أهدى إليه راوية خمر «إن الذي حرم شربها حرم بيعها»[156].

وثانياً، بعض المرويات المأثورة عن الصحابة، حين استحضر الباجي الخبر المنقول عن عبد الله بن عمر ومحصله: «إني أشهد الله عليكم وملائكته، ومن سمع من الجن والإنس إني لا آمركم أن تبيعوها ولا تبتاعوها»[157].

ويفصل الباجي القول في هذا الحديث قائلا «أي إني لا أترككم إلى التجارة فيها وطلب الرزق ببيعها وشرائها، كما آمركم بطلب ذلك في غيرها، وقد يستعمل الأمر في مثل هذا بمعنى الإباحة فيكون معناه أني لا أبيح لكم، وهذا مما اتفق على منع بيعه وابتياعه»[158].

تنهض مثل هذه الأخبار شاهدة على الاختلاف بين المالكية والحنفية في الأحكام المتصلة بالبيع والاتجار بالخمر والعنب. واللافت أن هذه الأخبار صاحبتها بعض الضوابط التي بين من خلالها فقهاء المالكية هذا الحكم التشريعي القائم على التحريم من خلال الوقوف على مختلف الطرق والأنواع لعملية البيع، وأهمها:

- إذا باعها مسلم من مسلم: يقول ابن حبيب «ومن باع خمراً من مسلم فعثر عليه وهي قائمة فإنها تكسر على البائع، ويرد الثمن إن قبضه إلى المبتاع. وإن لم يقبضه لم يطلب به المبتاع»[159]. ويرجع بعض فقهاء المالكية هذا الحكم لقول الرسول (□) «إن الذي حرم شربها حرم بيعها»، وعلى هذا الأساس وجب كسرها حيث وجدت ورد الثمن إلى المبتاع، لأن البائع لا يجوز له أخذ المال عوضاً من الخمر، وكأن الخمر إنما كسرت بيد البائع وإن كان الخمر قد فات عند المشتري فقد قال ابن حبيب إنه فات موضع الفسخ ويؤخذ الثمن من البائع إن كان قد قبضه أو من المشتري إن كان لم يدفعه، ويفرق على أهل الحاجة ويعاقبان (أي البائع والمشتري) عقوبة موجعة ببيعها وابتياعها.

- إذا باعها مسلم من نصراني: يقول مالك «إذا ابتاع مسلم من ذمي خمراً وقبضها أهرقت عليه»[160]. ويرى ابن حبيب في هذه المسألة نفسها أنه لو عثر

على الخمر وهي قائمة بيد أحدهما فإنها تكسر على المسلم ويرد الثمن على النصراني، ولكن إن عثر على الخمر بعد أن فاتت عند المشتري فإنه يؤخذ الثمن من المسلم إن كان قد قبضه أو من النصراني إن كان لم يدفعه، لأنه ثمن حرام، ويفرق على أهل الحاجة. ويؤكد ابن حبيب على وجود اختلافات بين الأئمة في خصوص هذه المسألة[161].

- إذا باعها نصراني من مسلم: يرى ابن حبيب أنه لو عثر على الخمر وهي قائمة في يد النصراني، وقد أبرزها للمسلم فإنها تكسر عليه عقوبة له، ويرد الثمن على المسلم إن كان قد قبضه ويسقط عنه إذا كان لم يقبضه. أما إذا كان المسلم قد قبضها فإنها تكسر على المبتاع، وعلى هذا الأساس فإن كان المسلم لم يدفع الثمن سقط عنه، وإن كان النصراني قد قبضه لم ينزع منه ذلك الثمن.

- إذا باعها نصراني من نصراني، يرى ابن حبيب أنه إذا أسلف ذمي إلى ذمي آخر خمراً، ثم أسلم الذي هي عليه، فمن الوجاهة أنها تسقط عليه[162].

يمكن أن نستنتج من خلال هذه الضوابط التي حددها فقهاء المالكية في عملية بيع الخمر، ملاحظتين: أولاهما، رصد طبيعة هذا الترقي لأحكام البيع والاتجار بالخمر والعنب من اللين والإباحة في بعض المواضع من مصنفات الفقه الحنفي، لأنها من المعاملات التي تستقيم بها نظم اجتماعهم الاقتصادي، إلى الشدة والتعسير في خطاب فقهاء المالكية. أما الملاحظة الثانية، فتتمثل في الوقوف على بعض الاختلافات بين فقهاء المالكية، كما أقر بذلك ابن حبيب بنفسه عند تعرضه لمسألة بيع وابتياع الخمر بين المسلم والنصراني.

وفي هذا الإطار نفهم مقالة الفقهاء في حكم الاتجار بالخمرة، ولعل مشغلنا الثالث من هذا الفصل يدعم بوضوح ما ذهبنا إليه من تأكيد على مراسم العدول عند الفقهاء، لأنه مبحث قائم على إثبات الآليات التي تتحكم في درء الحدود في بعض المسائل الأخرى المتصلة بالخمرة.

في حكم جلد شارب الخمرة

نروم في هذا المشغل أن نبحث في العوامل التي وجهت فهم الفقهاء في أحكام جلد شارب الخمرة، أي أن ننظر في طبيعة الخطاب الفقهي الذي عالج مسألة الجلد، وطبيعة الآليات الذهنية التي وظفها الفقيه لاستنباط التعليلات الفقهية حتى يوسعوا من حدود هذه المنظومة الفقهية الضيقة، وتجتمع هذه القضايا لتجيب عن طبيعة أحكام الحد ومدى انسجامها مع الأوضاع الثقافية والاجتماعية المتلونة عبر العصور.

لم تتضمن الآيات التي نزلت في الخمرة أي إشارة أو تحديد للعقوبة التي يجب أن تقام على شارب الخمرة، رغم نزول بعض الآيات القرآنية التي تفصل القول مثلاً في حكم الزنا. وعلى هذا الأساس غابت عن الفقهاء مدونة ثرية

يستطيعون الاستناد إليها للتفصيل في أحكام الخمرة. ونعتقد أنه لا يمكن الاهتداء إلى رؤية متكاملة في مشغل حد الخمرة إلا إذا تيسرت الإجابة عن السؤال التالي: **إلام استندت أحكام الجلد في ضوء غياب الأصول النصية؟**

ونعني بهذا التساؤل البحث عن الأصول التي قامت عليها مقالة الفقيه المفسر لصياغة منظومة تشريعية متكاملة- وهي بلا شك أصول غير قرآنية- فلقد كانت الرواية سنداً مرجعياً استمد منها حكم الجلد شرعيته، وذلك بالاستناد إلى بعض الأخبار المنقولة عن الرسول (□) حين حكم بالجلد في شارب الخمر. بيد أن معالم الاضطراب ظهرت بين الفقهاء، لأن مثل هذه المرويات اجتمعت فيها جملة من القرائن، تحيل على تهافت هذه المرجعية السنية لافتقادها التحديد الدقيق لمقدار العقوبة، وعدم تبيانها للآليات التي يثبت بها هذا الحد، إضافة إلى أنها لم تشتمل على الضوابط والكيفيات التي يقام بها هذا الحد. لهذا السبب طلب هؤلاء الفقهاء سنداً آخر يدعم حجية هذا الحكم. فاعتمدوا القياس والاجتهاد لكي يغذيا هذه المعاني القاضية بالجلد ويدعماها. كما استعانوا ببعض المرويات المأثورة عن الصحابة، لذلك تظل حاجتنا إلى معرفة خصوصية المقالة الفقهية في حكم جلد شارب الخمر ملحة.

ومع ذلك لا نستبعد سعي فقهاء المالكية إلى استحضار بعض المواقف لفقهاء الحنفية في أحكام الجلد، كاتفاقهم في مقدار العقوبة التي قاسوها على مقدار العقوبة في حد القذف، واتفاقهم على أن الحد يثبت بالإقرار وبشهادة عدلين أو اتفاقهم في ضرورة إقامته بالسوط. إلا أننا لاحظنا الاختلاف بين فقهاء المذهب الحنفي والمذهب المالكي في تفريع المسائل، مثل الزيادة في مقدار الحد، أو إثباته بالرائحة، أو إقامة السادات الحدود على عبيدهم... وهذه المسائل هي في رأينا أمثلة تهدي إلى الكيفيات التي تقتفى بها الآثار، حتى نستكشف نمو الحكم ومفارقته للقاعدة النصية والسنية، وحتى للقاعدة الفقهية بين المذاهب، وهذا هو عملنا في هذا المشغل. **فكيف ضبط الفقهاء أحكامهم في حكم الجلد؟**

إن اعتناء الفقهاء بخبر إقامة الرسول (□) للحد في الخمر واضح، حيث ينقل لنا السرخسي: «روي أن رسول الله (صلعم) أتى بشارب خمر وعنده أربعون رجلاً فأمرهم أن يضربوه فضربوه كل رجل منهم بنعليه»[163]. والواضح أيضاً أن هذا الخبر خضع لتعديلات وتأويلات مختلفة عبر التاريخ. والثابت تاريخياً في هذا الخبر أن الرسول (□) أقدم على جلد شارب الخمرة. والثابت أيضاً أن عدد الشراب ارتفع بصورة واضحة بعد وفاة الرسول (□)، فعمل الصحابة الأوائل على تشديد مقدار العقوبة وقيمتها[164]. إلا أننا نصطدم بالفروع في حكم الحد في المقالة الفقهية المالكية التي انفرد فيها ابن حبيب نقلا عن مالك، إذ زاد عقوبة السجن على حكم الجلد في شارب الخمرة. يقول الباجي: «وأما السجن فقد قال ابن حبيب، وقد استحب مالك لمدمن الخمر المشهور بالفسق أن يلزم السجن»[165].

ويرتفع الحرج في هذه المسألة عندما يزيد فقهاء المالكية عقوبة الطواف على عقوبة الجلد بالنسبة إلى المدمن على شرب الخمرة، يقول القيرواني في رواية أولى: «قال ابن حبيب.. المدمن المعتاد المشهور بالفسق فلا بأس أن يطاف به ويشهر ويفضح»[166]. وفي رواية ثانية، وهي تدعيم للأولى، يروي أشهب عن مالك في العتبية أنه قال: «أما الفاسق المدمن فليطف به ويعلن أمره ويفضح»[167]، وبذلك كان الحكم منحرفاً عن المرجعية السنية، فاقتضى من الفقهاء المتأخرين أن يعللوا المسافة الفاصلة بين طبيعة هذه الأحكام والأصل الذي جاء في المرويات التي نقلت عن الرسول (). فيبين الباجي أن «وجه الطواف بشارب الخمرة أنه إذا بلغ هذا الحد من الفسق والفجور فواجب أن يفضح لأن في ذلك ردعاً له وإذلالاً له فيما هو فيه وإعلاماً للناس بحاله... ووجه قول مالك في إلزامه السجن منعاً له مما لم ينته عنه بالحد وكفاً لأذاه عن الناس لأن في إعلانه بالمعاصي أذى للناس وأهل الدين والفضل»[168]. قد يصح تعليل الباجي إذا ثبت النقل الصحيح من السيرة المحمدية، لكن تبين من خلال بعض الأخبار عن الرسول () ما يقوم دليلاً يؤكد انحراف هذا الحكم عن المرجعية السنية. فينقل لنا أبو داود خبراً عن أبي هريرة، مفاده أن «رسول الله (صلعم) أتى برجل قد شرب الخمر، فقال اضربوه، قال أبو هريرة فمنا الضارب بيده، والضارب بنعله، والضارب بثوبه، فلما انصرف قال بعض القوم أخزاك الله، قال رسول الله (صلعم) «لا تقولوا هكذا». لا تعينوا عليه الشيطان»[169]، فالرسول () هنا ينهى عن لوم شارب الخمر والدعاء عليه بالخزي بعد فرض العقوبة عليه.

من الثابت أن حكم الجلد أثار جدلاً بعد وفاة الرسول ()، ولا سيما بعد أن بدأت تتوطد أركان الدولة الإسلامية الناشئة، وإدراك المسلمين لغياب آية في جلد شاربي الخمر. وتتفق جل الروايات في بيان حرص عمر على الترفيع في حكم الجلد، وضبطه لمقدار الحد فيه فينقل لنا السرخسي: «لما كان زمان عمر رضي الله عنه جعل ذلك ثمانين سوطاً والخبر وإن كان من أخبار الآحاد فهو مشهور وقد تأكد باتفاق الصحابة رضي الله عنهم إنما العمل به في زمن عمر رضي الله عنه فإنه جعل حد الشرب ثمانين سوطاً من هذا الحديث لأنه لما ضربه كل رجل منهم بنعليه كان الكل في معنى ثمانين جلدة والإجماع حجة موجبة للعلم فيجوز إثبات الحد به»[170]. وفي رواية ثانية وهي تدعيم للأولى يظهر حرص علي ثانياً على تشديد قيمة العقوبة حيث نقل عنه أنه قال «إن الإنسان إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانين جلدة»[171].

إن مثل هذه التبريرات التي تستند إلى مرجعيات مختلفة من حديث وإجماع، كآليتان للتشريع، تعكس في نظرنا الجدل الذي ساد الصحابة في سبيل البحث عن حكم يضمن اجتماع المسلمين ويجنبهم الفِرْقَة، سيما إذا افتقدوا حكماً تشريعياً واضحاً من النص القرآني، وضبابية القاعدة السنية إذا ما عدنا إلى تقليب بعض المدونات الحديثية. وهذا كله كان له دور مهم في إفراز الصعوبة في تطبيق حكم الجلد على المحدود، ولعل هذا القول يكتسب مشروعية ومصداقية إذا

استحضرنا في هذا المقام حادثة جلد قدامة[172]. وفي اعتقادنا، أن الفقهاء أقاموا هذا الحكم على قاعدة الاجتهاد من خلال حرصهم على تشديد عقوبة الجلد لشارب الخمرة. وهي ظاهرة تنامت بصفة ملحوظة بعد وفاة الرسول (), من ناحية، وأقاموه على قاعدة القياس: فهم قاسوا عقوبة شارب الخمر على عقوبة القذف من ناحية أخرى. **فما هو الجامع بين حكم الجلد في شارب الخمرة وحكم الجلد في القذف؟ وما هي صحة الأسس التي يقوم عليها هذا التماهي أصلا؟** لهذا واجه الفقهاء صعوبات جمة عندما قلبوا النظر في مسألة جلد شارب الخمرة، لأنهم افتقدوا دليلاً واضحاً من المرجعية السنية، فظهر الاختلاف بين المذاهب.

فبالرغم من التوافق بين الحنفية والمالكية في مقدار الحد، وهما مذهبان سنيان، إلا أن الاختلاف ظهر بين هذين المذهبين والمذهب الشافعي الذي يعد بدوره مذهباً سنياً، ويجمل ابن رشد هذا الاختلاف بالقول: «فقال الجمهور: الحد في ذلك ثمانون (حد شرب الخمر) وقال الشافعي وأبو ثور وداود: الحد في ذلك أربعون. وأما حد العبد فاختلفوا فيه. فقال الجمهور هو على النصف من حد الحر، وقال أهل الظاهر: حد الحر والعبد سواء وهو أربعون. وعند الشافعي عشرون»[173]. يمكن أن نرجع هذا الاختلاف إلى غياب المرجعية السنية الواضحة المتضمنة لحكم نهائي لشارب الخمرة، ووعي الصحابة بالقاعدة الاجتهادية التي قام عليها هذا الحكم التشريعي، إذ ينقل لنا السرخسي حديثاً عن علي بن أبي طالب مفاده: «ما من أحد أقيم عليه حد فيموت فآخذ في نفسي من ذلك شيئاً إلا حد الخمر فإنه يثبت بآرائنا»[174]. ولذلك اجتهد الفقهاء في بعض المواضع لعدم تطبيق عقوبة الجلد ضمن مشغل درء الحدود بالشبهات مستندين إلى مرجعية المأثور عن الصحابة، ومنها ما روي عن عمر حين قال: «إذا رابكم شرابكم فاكسروه بالماء. وفيه دليل أنه ينبغي للإمام أن يحتال لإسقاط الحد بشبهة وقد كانوا يفعلون ذلك في الحدود كلها وفي حديث الشرب عن الخصوص لضعف في سببه»[175].

إن في مسألة الجلد جملة من الإشكالات، فالحرج في اعتقادنا ليس في ملاحظة هذا النسق التصاعدي الذي يمكن أن نرجعه إلى عاملين: أولهما، حرص الصحابة على شديد العقوبة للحد من هذه الظاهرة. وثانيهما، غياب نص تشريعي واضح يحدد مقدار الجلد في النص القرآني مما دفع الصحابة إلى الاجتهاد والتأويل. وإنما الحرج الحقيقي ما أثاره الشرفي ومفاده: بأي العقوبات الثلاث نلتزم والقرآن لم ينص على واحدة منها؟ ولم اختار المسلمون من بعد (...) الحد الذي فرضه عمر دون ذاك الذي اختاره النبي أو أبو بكر؟ وهل بمقدور المسلمين في زماننا نحن أن يختاروا- غير آثمين- عقوبة أخرى غير تلك الثلاث"[176]؟

تلك أولى الحقائق في تطبيق حكم الجلد، فلو استطاع القرآن أن ينطق بالتحريم صراحة أو أن يضبط حكماً نهائياً، لما ظهر هذا الحرج الذي ساد الصحابة لأوائل والفقهاء لجمع المسلمين على حكم واحد يرد إلى الله.

انتظمت بذلك رؤية الفقهاء لمقدار الحد ضمن أحكام نسجتها قاعدة الاجتهاد وإعمال الرأي. وعلى هذا النسيج التشريعي ننزل مقالة الفقهاء بمناسبة تحليلهم لمسألتين أدرجوهما في باب الضوابط التي ينتظم بها حكم الحد، وهما: في صفة من يقيم الحد، وفي كيفية إقامة الحد.

فلقد رأى جمهور الفقهاء أن الحدود تقام بين يدي القضاة لئلا يتعدى فيها، وهذا إذا كان المحدود حراً. أما إذا كان المحدود عبداً فإن مالكاً وأصحابه لم يروا بأساً في أن يقيم عليه سيده الحد، إذا كان الحد جلداً، وإذا كان العبد ذكراً أما إذا كانت أمة جاز للسيد أن يقيم عليها الحد إذا لم يكن لها زوج أو كان زوجها عبده. فإذا كان زوجها غير عبده، فقد قال مالك ليس للسيد إقامة الحد عليها وإنما ذلك لحرمة الزوج، أما إذا كان زوجها وغداً لا تلحقه معرة ذلك، فإن أشهب قال بإمكانية جلدها من قبل سيدها. ويحضر في عملية الجلد رجلان، لأنه عسى أن يعتق المحدود ثم يشهد عليه جماعة أخرى بشربه الخمر، فيوجد من يشهد بجلده. وبهذا الحكم تخالف المالكية المقالة الفقهية الحنفية، لأنها رأت أن الحدود على العبيد لا يقيمها إلا الإمام وعمدتهم في ذلك الإجماع على أن الأصل في إقامة الحدود هو السلطان. في حين أن عمدة مالك هي الحديث المشهور المنقول عن الرسول ( ) «إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها»[177].

من الثابت أن الفقهاء بهذه المنحى انخرطوا في التأصيل لنوعين من الفقه: فقه العامة وفقه الخاصة، وكانت مرجعية الحكم عندهم الممارسة الاجتماعية. ولقد دعم الفقهاء هذا المنحى الاجتهادي، ورأوا أن المحدود يجب أن يفرق على بدنه، كما في حد الزنا، فيجتنب فيه الوجه والرأس ويرى ابن مواز أنه «لا يختار لإقامة الحد قوياً ولا ضعيفاً ولكن رجلاً وسطاً من الرجال»[178]. واختلفوا في تجريد الرجل من ثيابه أم لا. أما المرأة فإنها تحد في ثيابها[179]. ويفصل السرخسي في مبسوطه كيفية إقامة الحد، فيقول: «يضرب الشارب الحد بالسوط في إزار وسراويل ليس عليها غيرها لأن جنايته مغلظة كجناية الزاني فينزع عنه ثيابه عند إقامة الحد عليه ليخلص الألم إلى بدنه والمرأة في حد الشرب كالرجل على قياس حد الزنا ويفرق الضرب على أعضائها كما في حق الرجل إلا أنها لا تجرد من ثيابها لأن بدنها عورة وكشف العورة حرام ولكن ينزع عنها الحشو والفرو لكي يخلص الألم إلى بدنها فإن لم يكن عليها غير جبة محشوة لم ينزع ذلك عنها لأن كشف العورة لا يحل بحال وكذلك لا يطرح عنها خمارها وتضرب قاعدة ليكون أستر لها»[180]. يحتفظ لنا هذا القول بحقيقتين:

الأولى، قاس الفقهاء كيفية إقامة الحد على شارب الخمرة على كيفية إقامة الحد على الزاني وهذا الأمر في اعتقادنا يبدو غير منطقي لأنه اعتراف ضمني بالتماهي والتساوي في «الجناية». في حين أنه ثمة فرق بينهما، لأن انعكاسات شرب الخمر تكون متصلة بالفرد في حين أن الزنا مرتبط بإلحاق الأذى بالغير، ولعل هذا الرأي يتساوق مع موقف بعض الفقهاء الذين يعتبرون أن حكم

الزنا هو حق لله لا يجوز العفو فيه، وبالاستتباع لهذا فإن حد الشرب حق للآدميين يجوز العفو فيه.

أما الحقيقة **الثانية**، فتتمثل في إبراز المرجعية التي اعتمد عليها الفقهاء لتمييز كيفية ضرب المرأة من غيرها، كالرجل. استحضر هؤلاء الفقهاء بعض المرويات المنقولة عن الصحابة الأوائل، حيث روي أن علياً قال: «يضرب الرجال قياماً والنساء قعوداً»[181]. ، ولكن الإشكال الذي يطرح نفسه: هل قصد علي بهذا الحديث كيفية ضرب شارب الخمر. نستبعد ذلك، لأن هذا الحديث جاء لإثبات كيفية إقامة الحد على الزاني، وقد صرح السرخسي بهذا الأمر فعلاً وهو ما يقودنا إلى القول إن الأحناف طوعوا مثل هذه المرويات ووظفوا آلية الاجتهاد ليدللوا على صحة ما ذهبوا إليه. وهو مشغل بارز في صياغة المقالة الفقهية وكان نتيجة تطور المناظرة والجدال بين المذاهب الإسلامية.

كان الفقهاء في مقالتهم المؤسسة لضوابط إقامة الحد متأثرين بآلية الاجتهاد التي امتزجت فيها الرغبة إلى فرض عقوبات دنيوية رادعة بالأحوال المستحدثة، فنتج نظام تشريعي في الحد متميز من حيث فروعه ومسالكه، لغياب القاعدة النصية المؤسسة لأحكامه، إضافة إلى تهافت المرجعية السنية وعدم وضوحها، ما جعل التأول والاجتهاد والقياس وإعمال الرأي ميسماً واضحاً لتشكيل الحكم عند الفقهاء، فقاسوا قيمة الحد في شارب الخمرة على قيمة الحد في القذف، واستحضروا كيفيات إقامة الحد في الزنا ليؤسسوا مرجعية تشريعية تضبط كيفية إقامة الحد في الخمرة، وهذا ما من شأنه أن يفرز الاختلاف والتناقض، ولا يؤدي ضرورة إلى الالتزام بهذه الضوابط.

لكل ذلك، نظل في حيرة، ونتساءل إن كان الرسول (ﷺ) أبان فعلاً الفروع في حد شارب الخمرة. والجواب، قطعاً لا. وهذا ما ينهض دليلاً على قلق الفقيه والمشرع من هذه الأحكام بعد تزايد عدد شراب الخمرة. وإجماع الروايات المنقولة عن الرسول (ﷺ) على ضيقها بالمشاغل والنوازل المتصلة بهذا الحد. ولذلك كانوا يهمسون في بعض الأحيان لشارب الخمرة بالعذر لدرء الحد عليه- فبقدر ما كانت هذه الأحكام التي أقروها تنحو إلى الصلابة والتشدد، سعى الفقهاء إلى إدراجها في جملة من الشروط العصية على التطبيق. واستعاضوا بذلك عن الأحكام بحلول فقهية تدرأ الحدود بالشبهات. ونذكر أهم هذه الحلول :

- فمن الحلول نشير إلى حل فقهي قال به الفقهاء وهو الاضطرار الذي نزل جوابا لدرء حد الجلد عن شارب الخمرة ولإسعاف المسلمين بمخرج يفرج عنهم الضيق من تصلب الشروط المقتضية للشهادة في إثبات الحد. وهو مخرج في نظر المشرع دقيق، لأنه يتعلق بكيفية العمل على إزالة الحد الذي رسم بكيفيات وشروط معينة لتحقيق الانضباط والورع في المجتمع الإسلامي. فإذا شرب المضطر قدر ما يرويه، فسكر، فلا حد عليه لأن السكر حصل بمباح[182]، أما إذا شرب قدر ما يرويه وزيادة، ولم يسكر، فينبغي أن يلزمه الحد.

- إضافة إلى ذلك، عمل الفقهاء على التضييق في إثبات شرب الخمر، واستمدوا شرعية تضييقهم من نزول حكم في التشديد على الشهود. «فقد قال القاضي أبو الحسن في كتابه إن صفة الشاهدين على الرائحة أن يكونا ممن خبر شربها في وقت إما في حال كفرهما أو شرباها في إسلامهما فجلدا ثم تابا حتى يكونا ممن يعرف الخمر بريحها»[183] فهل هذه خصائص الشاهدين العدلين؟ في حين يرى الأحناف أنه إذا شهد شاهدان على رجل بأنه شرب الخمر، ورائحة الخمر توجد منه، فإن القاضي يقبل شهادتهما ويسألهما عن ماهية الخمر وعن كيفية الشرب وعن زمان الشرب وعن مكانه[184].

- يسأل عن ماهية الخمر حتى يعلم أنها خمر حقيقة، لأن كل مسكر يسمى خمراً مجازا حسب اعتبار الأحناف.

- ويسأل عن كيفية الشرب حتى يعلم أنه شرب طائعاً أو مكرهاً.

وعن زمان الشرب حتى يعلم أن العهد لم يتقادم، فإنه لو مضى شهر من وقت الشرب، لا يقبل شهادتهما على الشرب إلا إذا أتوا به من مكان بعيد، فإن تقادم العهد وانقطاع الرائحة لا يمنعان قبول الشهادة.

- ويسأل عن المكان لأنه لو شرب في دار الحرب لا يقام عليه الحد، فيستقصي القاضي في السؤال عما ذكرنا احتيالاً لدرء الحد[185]، فإن بينوا ذلك حبسه القاضي حتى يسأل عن العدالة ولا يقضي بظاهر العدالة في حد ما. ويحبسه إلى أن تظهر عدالة الشهود. فإذا ظهر صدق الشهود يقيم القاضي على شارب الخمرة الحد، هذا إذا أتي به وريح الخمر يوجد منه. فإن لم يوجد وقد أتي به من مكان قريب، لا يقام عليه الحد في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، لأن قيام الرائحة عندهما شرط وعند محمد ليس شرط لقبول الشهادة. وإن أتي به من مكان بعيد، تنقطع الرائحة في تلك المسافة، لا تشترط الرائحة[186].

ويرى جمهور الفقهاء جملة من الضوابط تتصل بالشهود، من ضمنها أنه لا تقبل شهادة النساء مع الرجال، ولا يحد المسلم لوجود ريح الخمر منه حتى يشهد الشهود عليه بشربها أو يقر، «لأن ريح الخمر شاهد زور فقد يوجد ريح الخمر من غير الخمر فإن من استكثر من أكل السفرجل يوجد منه ريح الخمر... وقد توجد رائحة الخمر ممن شربها مكرهاً أو مضطراً لدفع العطش فلا يجوز أن يعتمد ريحها في إقامة الحد عليه»[187]. ولو شهد أحدهما أنه شربها، والآخر أنه قاءها أو اختلفا في الوقت لا يحد، ولو شهد أحد الشاهدين أنه سكران من الخمر، وشهد آخر أنه سكران من السكر أو من النبيذ لا تقبل شهادتهما[188]. وبذلك خالف فقهاء المالكية الفقهاء الأحناف في إثبات الحد بالرائحة إذا شهد بها عند الحاكم شاهدان.

وبذلك أرست المقالة الفقهية مخارج تسمح بسقوط حكم الجلد عن شارب الخمرة. لهذا نلحظ حَيْرَة الباحث في إيجاد مبررات لعدول أحكام الحد عن القاعدة النظرية التي أقرها الفقهاء. وتتضح آثار هذه الغاية عندما تتكشف لنا

بعض الضوابط التي أقرها الفقهاء في صفة المحدود. فلقد قامت أحكام الفقهاء في هذا المشغل على الاجتهاد وإعمال الرأي، وفي هذا السياق يرى جمهور الفقهاء[189] أن المشهود عليه بشرب الخمر لا بد أن يكون عاقلاً بالغاً مسلماً وناطقاً، فلا حد على صبي ولا كافر ولا ذمي، ولا يحد الأخرس سواء شهد عليه الشهود أو أشار هو بإشارة معهودة يكون ذلك إقراراً منه في المعاملات، لأن الحد لا يثبت بالشبهات كما يرى الأحناف أنه لا يقام الحد علي المريض ما لم يبرأ ويحبس إلى أن يبرأ، فإذا برأ يقام عليه الحد، فإذا كان مأيوس البرء يقام عليه الحد للحال على وجه لا يخاف منه التلف. أما الحامل فإنه لا يقام عليها الحد ما لم تضع مولودها وتخرج عن النفاس ويرى الأئمة أيضاً أن المجنون لا حد عليه إذا شرب الخمر أو سكر، ولكن إذا كان يجن ويفيق فإنهم يعتبرون أنه إذا شرب في حال جنونه لا حد عليه كالصبي وإن شرب في حال إفاقته فإنه يحد. كما يرى شيوخ الحنفية أيضاً أن الأعمى يلزمه الحد.

لقد أنشأت المقالة الفقهية نصاً جامعاً لأحكام الجلد، وهي حسب رأينا مراوحة بين التعسير والتيسير. وإن كانت منطلقات الفقهاء أصولية لاستقراء الأحكام من مقاصد المرجعية السنية، فهي أيضاً ثقافية من حيث طبيعة تكوينها، إذ ظهر بينهم الاختلاف والاضطراب في بعض المواضع. وعموماً نجني مما تقدم ذكره فائدتين، نود أن نختم بهما :

فائدة أولى، تتمثل في رصد التطور الذي لحق بضوابط إقامة الحد على شارب الخمر. فلا مقدار الحد (ثمانون جلدة) ولا كيفيات إقامته (بالسوط) أو إمكانية إضافة عقوبة أخرى له (كالسجن) احتواها نص أو حكم صريح اقتطع من النص القرآني أو سيرة النبي (□)، لنقول إن المنظومة التشريعية الفقهية سعت إلى تأسيس رأي أو مقالة هما سليلا منزع في الفهم وطريقة في التأويل. فأصبح هذا الفهم المخصوص للآيات القرآنية والتجربة المحمدية وتجربة الصحابة هو الفهم المختزل للتجربة التشريعية برمتها، لأنه مقتطع من الضمير الإسلامي الجمعي وهو الضابط الأمثل المحدد لهيئة الاجتماع والاعتقاد للشعوب المسلمة.

أما الفائدة الثانية، فتتمثل في كون هذا الانعدام للأصل المؤسس للحكم قد أسهم في ظهور الاختلافات بين فقهاء المذهب الواحد، مثل اختلاف الفقهاء الأحناف في مسألة تجريد الرجل من ثيابه عند إقامة الحد عليه، إضافة إلى اختلاف بين فقهاء المذاهب كاختلاف المالكية والحنفية مع الشافعية «في مقدار الجلد» (ثمانون جلدة أو أربعون جلدة)، إضافة إلى أثر المواضعات الثقافية والتحولات الزمانية والحضارية في صياغة الحكم التشريعي من ناحية، وفي كيفية تطبيق الحكم من ناحية أخرى فسعت هذه التشريعات إلى أن تواكب هذه المتغيرات لتحافظ على استمرارها وديمومتها وسلطتها في الضمير الجمعي الإسلامي، وهو في اعتقادنا من العوامل المساهمة في بروز هذه الاختلافات بين فقهاء المذهب الواحد لارتباط مدونة كل فقيه بفترة زمنية مخصوصة. وهذا ما

سيفرز لاحقاً تبايناً بين المرجعية القرآنية أو السنية المؤسسة للحكم والمقالة التشريعية التي صاغها الفقهاء والأئمة.

إن قدرة الفقه على أن يتحول إلى مقالة فاعلة في الضمير الإسلامي، بتحقيقه لهذه المواءمة بين جانب العبادات وجانب المعاملات[190]، جعل منه منظومة مهمة حمالة لمشاكل وإحراجات عدة، مردها اكتساب **هذا التشريع الفقهي قداسة حتى يكون سلطة توجه سلوك المسلم وتحركاته**.

تجلى بذلك أن الحد موصول بالمعاصي على وجه يمكن للمعاصي أن تفسد الإيمان ويستمد الحد شرعيته من باب الاعتقاد بوجوبه وممارسة الرسول (ﷺ) له. فكان الجلد تطهيراً وقبول توبة المذنب، وكان العمل على درئه عدولاً اقتضاه العفو والتيسير على المسلمين.

تفضي بنا هذه المباحث التي عنينا بتحليلها في هذا الفصل إلى رصد ما يلي:

> ملاحظة تدرج النص التشريعي الذي صاغه هؤلاء الفقهاء، من منزلة كونه نصاً تفسيرياً لبعض الأحكام التي يتقوم بها انتظام الجماعة المسلمة إلى نص مقدس، من التزم به جلب لنفسه الخير والصلاح، ومن خالفه رمي بالعصيان. وهنا يحق لنا التساؤل: **هل هذه الأحكام التي صاغها الفقهاء تبويباً وتفريعاً تروم حقاً تأسيس مرجعية أو منظومة تشريعية تدعي الأخذ والاستنباط من النص الأول، فتكون مجرد عمل تفسيري لهذا الأصل المركزي، أم هي اجتهادات تنزع إلى تبوؤ مكانة متقدمة تقودها انفعالات الفقيه وميوله ورغباته، رغم حرصه المتواصل على تنزيل مقالته ضمن دائرة الاجتهادات التي تسيس انتظام الجماعة في إطار أحكام تتصل بالمناكح تارة وبالحدود تارة أخرى، وتستمد مرجعيتها من النص القرآني؟**

لئن أثرنا هذه الإحراجات فلاعتقادنا أن كل خطاب أو مقالة تنطوي على مقاصدية ما، وتنهض بوظيفة ما، سواء أكانت وظيفة تشريعية أم تفسيرية، فتضحي هذه التشريعيات وهذه الأحكام في الضمير الإسلامي الجمعي سلطة توجه سلوك المؤمن وتصرفاته. إن كل خطاب أو نص تشريعي لا يتحدد في اعتقادنا بهيئة انتظامه أو كيفية تشكله وصياغته، رغم أهمية هذا الجانب، وإنما يتحدد بالوظيفة والمقاصدية اللتين ينهض بهما، سواء أكانتا تفسيريتين أم توعويتين أم تربويتين... إضافة إلى هذه الغائية المتمثلة في تحصيل المنفعة ودفع الضرر، والعكس جائز. وهنا تطرح مسألة في غاية الدقة والحساسية، وهي حدود الذاتية والقصدية في كل عمل تشريعي.

إن الذاتية والانتماء المذهبي يفرزان العديد من الاختلافات عند عملية التشريع، مما يكون له تأثير بالغ على عقائد المسلمين، وعلى نظرة المسلم إلى النص القرآني، إذ هو يجد نفسه في بعض المواضع أمام نصين، يلتقيان في صفة

القداسة، ويختلفان في درجتها من الناحية النظرية لا العملية. فبأي النصوص نلتزم؟

بهذه الأسئلة قد نبدو متحاملين على أعمال الفقهاء، بحيث لا تستقيم أعمالهم التشريعية إلا عندما يخرجون الخمرة من دائرة التحريم. لم يكن هذا الأمر هاجسنا، ولكن مقاصدية هذه الإحراجات التي أشرنا إليها كانت تساؤلاً بسيطاً محصله: **هل هذه الأحكام التي اقترحها الفقهاء وصاغوها لمعالجة إشكالية الخمرة هي التصور الصحيح والتأول الأمثل الذي قصد الله أن يبلغه لعباده، سيما إذا دققنا النظر في المشاكل والقضايا التي تضمنتها الآيات التي نزلت في الخمرة أو أحاديث الرسول () وما أثر عن الصحابة التي اتسمت بالحذر والتناقض عند تعاملهم مع هذه المسألة.**

الاعتقاد بأن الفقه يعبر عن ممارسة ثقافية أصيلة في الفكر الديني لارتباطه المباشر بالنص القرآني والمروي عن النبي () والصحابة، وكان هذا المنحى الفقهي حقلاً ممتازاً، مكننا من رصد ملامح الوعي الديني من خلال موضوع الخمرة، وعلى هذا الأساس تكشفت لنا من خلال بحثنا جملة من الآراء بينت مستوى الإضافة التي قدمها الأحناف أو فقهاء المالكية في معالجتهم لهذه المسألة. ولعل ما زاد الأمر دقة أننا حرصنا في هذا الفصل على استحضار المرجعيات والآليات المختلفة التي وظفها هؤلاء الفقهاء لصياغة الحكم التشريعي، فتكشفت لنا بذلك حقيقة مهمة، تتمثل في أن العمل التشريعي الفقهي هو نص حي منفعل في تشكله وتناميه بقدرة الفقيه على الاجتهاد والقياس ومحاولة التفاعل مع هواجس المجتمع الإسلامي، اقتصادية كانت هذه الهواجس أم دينية، فأضحى هذا الجهد الفقهي مقتطعاً من حس الجماعة المؤمنة باعتباره يمثل موقفاً من جملة المواقف في فهم النص فكان هذا الجهد التشريعي في بعده الأول عبارة عن مقالات رسمية في الرد على «المخالف» متلونة بلون الجدل. وفي بعد ثان سعت هذه المقالة الفقهية إلى أن تكون أصلاً مرجعياً تشريعياً، تلزم المؤمنين باتباعها لأنها تضمنت في طياتها مناهج الاستدلال لحجية الحكم.

ونجني عموماً من هذه التأملات رأيين، نريد أن نختم بهما :

الرأي الأول. ليست العبرة من التشريع بخصوص السبب، وإنما بما وراء السبب الخاص، إذ يتعين البحث عن الغاية، وفي هذا تسليم بأن النص التشريعي مساوق لاحتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم

أما ثاني الرأيين فمفاده أن النص التشريعي للخمرة في المدونة الفقهية أصبح بشكل أو بآخر نصاً مختزلاً لتجربة عقدية إيمانية، أضحت في الضمير الإسلامي سلطة توجه سلوك المؤمن وتصرفاته، فمن تقيد بها جلب لنفسه الأجر

والثواب، ومن خرج عنها رمي في خانة العصيان وإذا أردنا إجمالاً صياغة هذا الرأي صياغة إشكالية، نتساءل.

كيف جمع الفقهاء أمة المسلمين على حكم واحد يرد إلى الله؟

الخاتمة العامة

ساعدت فصول هذا البحث على استخلاص ثلاث نتائج، يمكن وسمها بأنها أضواء تسعى إلى كشف جوانب أساسية من الموضوع، وإلى الإعانة على فهمه، من دون الادعاء بإلمامنا بمختلف التساؤلات والإحراجات التي تتصل بإشكالية الخمرة، لخصوصية تعامل الفكر الإسلامي، قديمه وحديثه، مع هذه القضية. أولى النتائج تخص إشكالية الخمرة في النص القرآني، والثانية في كيفية تجليها ضمن مشغل فقهاء المالكية والحنفية، والثالثة في جدلية المواءمة بين الحكم في القرآن والعوامل الثقافية التي تخضع لخصائص الطبائع الإنسانية والسلوكات الاجتماعية وأثرها في صياغة الحكم التشريعي «المقدس»، سيما وأن الفقيه كان هاجسه دائماً تحقيق هذه المعادلة والتوفيق بين الطرفين: بين المواضعات الاجتماعية القائمة على نسيج متحرك وسيرورة متواصلة والنص القرآني الذي اعتبر حاملاً لجميع الأحكام، ما حصل وما سيكون.

فإشكالية الخمرة في النص القرآني هي قضية بحث في إشكالية النشأة والتكون لحكم الخمرة في القرآن، بينا فيها أن الحديث عن حكم يقضي بالتحريم الصريح والواضح انطلاقاً من النص القرآني يكاد يكون ضبابياً، إذ كاد القرآن ينطق بالتحريم ولم يفعل رغم تضمنه للعديد من الآيات التي جاءت بمعنى التحريم الصريح، كتحريم الميتة... ونحن نعلم أن صيغة الأمر الواحدة تفيد الوجوب في عدد من المواضع والتخيير في أخرى. وعلى هذا الأساس، كان لهذه الضبابية تأثير على المفسرين في الاهتداء إلى الدلالة المناسبة التي لها القدرة على إخراج المعنى التشريعي

يهدينا الوعي بمثل هذه الإحراجات إلى القول إن النظر في الآيات التي نزلت في الخمرة كشف على أنها افتقدت- في نظرنا- لمعاني أصول بينة، تقضي بالتحريم الصريح والواضح. ومكننا هذا الوعي من الوقوف على الخلفيات التي دفعت إلى تنوع الخطاب التشريعي في الخمرة. وفي هذا السياق تطرح قضية في غاية الحرج والدقة، اقتضاها النظر المعمق في هيئة ما عد مركز التشريع- وهو النص القرآني- وهي مشكلة الدليل.

إن الحرج الحقيقي الذي يعترض المسلم أو حتى الفقيه، هو الدليل على إثبات شرعية الحكم وجمع أمة المسلمين على حكم واحد يرد إلى الله، فنتساءل: ما هي مراتب الاختلاف في القراءة، وما مدى انعكاسها على فهم النص واستنباط الحكم؟ إن ما لاحظناه أن النص واحد، غير أن تفاسير العلماء له مختلفة، ومواقفهم من معانيه متناقضة أحياناً، ولئن اعتبر البعض أن هذا

الاختلاف هو مظهر من مظاهر الوعي بالنص وصورة من صور الاحتفال به أو أنه ضرب من الإعجاز، كما ذهب إلى ذلك أبو زيد[191]، فإننا نقر بأن المفسر في عمله كان مستكشفا لمقاصد النص، فكان الاختلاف في التفاسير حقيقة تاريخية لا يمكن إخفاؤها، وهذا ما جعل من النص القرآني نصاً حمالاً لأوجه عديدة من التأويل ونصاً إشكالياً، وهو ما جعل أبا زيد يقول «إن الموضوعية التي يمكن تحقيقها في «تأويل» النصوص هي الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة (...)، فحركة النص في الزمان والمكان ليست إلا حركة في واقع حي متطور واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص»[192].

إن الحاصل مما سبق أن الاختلاف في التعامل مع الآيات التي نزلت في الخمرة أحدث بين المسلمين إشكالاً في المنهج لاستنباط الأحكام وتأويل الألفاظ التي تضمنتها هذه الآيات، فاستعصى على المسلمين استخلاص رؤية متكاملة في شأنها، وهو ما يقودنا إلى الإقرار بأن ولادة الأحكام من مثل هذه الآيات عسيرة. وتطرح في هذا السياق مسألة في غاية الأهمية، وهي مشكلة الإجماع، إجماع المسلمين على حكم واحد يردّ إلى الله.

وضمن هذا الغياب الواضح للحكم النهائي والقطعي الذي يقضي بتحريم الخمرة ظهر مشغل على قدر من الحرج وهو مشغل تعامل الفقهاء مع هذه القضية. وكان المذهب المالكي والمذهب الحنفي نموذجاً أو مدخلاً لمعالجة مثل هذا الإشكال.

فتبينا صحة الاختلافات التي تطرحها المقالة الفقهية حتى يقف منها الباحث موقفاً نقدياً وموقفاً واعياً بمحاملها الكبرى، أي إلى أي حد يمكن اعتبار مواقف هؤلاء الفقهاء من الخمرة مواقف علمية مقبولة؟ فنحن تمكنا في هذا البحث من رصد الاختلاف والتواصل بين فقهاء المذهب الحنفي والمذهب المالكي، وهذا من شأنه أن يبين مدى انسلاخ أي مقالة فقهية مخصوصة وسيادتها على نظيرتها. فنقول إن مظاهر التواصل تجلت في جملة من الأحكام، أهمها: استقراء الآيات التي نزلت في الخمرة على أنها متضمنة لمعنى التحريم، أو اعتبار الانتباذ حلالاً ما لم بلغ درجة الإسكار، أو الاتفاق كذلك في قيمة العقوبة في حد شارب الخمرة وبعض ضوابطه كإقامته بالسوط.. في حين تجلت مظاهر الاختلاف في جملة من المشاغل، أهمها:

أولا، في تحديد المقصود بالخمر. ترى الحنفية أن المحدد للخمر هو القدر المسكر وليس الجنس المسكر، وقصدت بالخمر «النيء من ماء العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد"، فعلقت حكم التحريم بدرجة الغليان، ورامت من خلال هذا إخراج بعض أصناف الأشربة الأخرى من دائرة التحريم. في

حين رأت المالكية أن المحدد للخمر هما جنس الشراب ومقداره، وعلقت التحريم على مبدأ الإسكار. واستعاضت بلفظ الخمر ليختزل جميع أصناف الأشربة، مهما اختلفت أصولها وأنواعها، وأقرت استتباعاً لهذا بتماهي الأشربة والأنبذة في الحكم الشرعي نفسه القاضي بالتحريم إذا بلغت درجة الإسكار.

ثانياً، في الإباحة وتحريم الأشربة أجازت الحنفية شرب الأشربة ما لم تبلغ درجة الإسكار إلا ما انعقد عليه الإجماع من تحريم قليل الخمر وكثيره، وقصدت بالخمر «النيء من ماء العنب»، ونحن نعتقد أن فقهاء الحنفية قصروا بهذا التعريف ما جاء في النص القرآني على صنف واحد من الأشربة، وأوجبوا الحد في مجرد تناوله، ولو لم يحصل إسكار، لأن مجرد التناول داخل في عموم النص بالتحريم. والأصناف الأخرى لا تدخل في عموم النص إلا بالمعنى وهو الإسكار، فلا يكون الحد لذات تناولها ولكن لما فيها من إسكار.

في حين سكتت المالكية عن حكم القليل من الخمر. وكان لهذا المشغل أثره في بعض الأحكام المتصلة بباب المعاملات والأشربة والطعام...

ثالثاً، الاختلاف في بعض ضوابط الحد في شارب الخمرة، كاختلافهم بماذا يثبت هذا الحد. قال مالك وأصحابه إنه يجب الحد بالرائحة إذا شهد بها عند الحاكم شاهدان، وخالفه في ذلك أبو حنيفة، إذ قال: لا يثبت الحد بالرائحة إضافة إلى الاختلاف في إمكانية إقامة السادات الحدود على عبيدهم قالت المالكية بإمكانية هذا الأمر في حين قالت الحنفية، لا يقيم الحدود على العبيد إلا الإمام.

ولقد استحضرنا بعض نقاط التواصل والاختلاف بين المالكية والحنفية لاعتقادنا بأن المشرع أو الفقيه، منذ اهتمامه بالمبحث التشريعي، أسهم في بلورة مقالة تشريعية تجاذبتها المتناقضات وأخصبها افتقاد المرجعية النصية المثبتة لهذه الأحكام، بالإضافة إلى تهافت المرجعية السنية التي تحررت من قيود الرواية وسلطة النقل، فاحتفظت لنا بالخبر ونقيضه. ولذلك كان لزاماً على الفقيه أن يحرص على تحقيق التناغم بين هذه الأحكام التي يستقرئها من النص القرآني والسنة النبوية من ناحية، وتحقيق المواءمة مع الضوابط التي تفرضها مشاغل المجتمعات في تطورها التاريخي وتحولها الحضاري من ناحية أخرى. وربما كان الدافع لتحقيق هذه المعادلة يرجع إلى سعي الفقيه إلى الجمع بين الشغف بالدنيا والفزع عليها، والإيمان بالآخرة والفزع منها.

وأياً كانت الأسباب والدوافع لتبرير هذه الاختلافات، نعتقد أن جوهر هذه التناقضات بين فقهاء المالكية والحنفية تقوم على طرح مثل هذه الإشكاليات:

هل التزام الفقيه ببيان موقف مذهبه ينهض دليلاً على نفاذ سلطته في مجتمعه وقدرته على الإجابة عن جميع النوازل؟ وهل يتأثر الحكم التشريعي بالإطار العام الذي يتنزل فيه، مذهبياً كان أم اجتماعياً أم اقتصادياً أم حتى ثقافياً وحضارياً؟

وفي اعتقادنا أن الحرج لا يكمن في مواطن الاختلاف هذه، إنما الحرج الحقيقي في عدم الوعي بتطور الدالة في الآيات التي نزلت في الخمرة من ناحية، ولمعنى الخمرة ودلالاتها وأثر المواضعات الثقافية والاجتماعية في تشكلها من ناحية أخرى وتتجلى الصياغة في ملمح أول- هو نقطة البداية- من خلال إشارات في النص القرآني لا يمكن في بعض الأحيان أن تشكل في اجتماعها نصاً تشريعياً، إنما تعتمد كأصل تأسيسي للحكم وبما أن هذه الآيات تمثل موضوع اعتقاد، فإن الجماعة المرجعية بعد ذلك تشرع في مهمة تكميلية لهذه النواة المركزية، ليتشكل هذا الحكم في نص وعلى هذا الأساس ينتقل الحكم في الزمان وفي المكان، وهو ما يفرز تباعاً هذا البون بين زمانين: زمن ظهور التصور وزمن رسمه، الأمر الذي يعني أن الراسب الثقافي والحضاري والاجتماعي وحتى الاقتصادي يرمي بظلاله على هذه الصيغة التداولية، فيتم على هذا الأساس توظيف بعض العناصر في خطاب غير الخطاب الأصلي الذي قال به أبو حنيفة أو مالك- والذي تم استقراؤه من النص القرآني بكيفية ما- وهو مما استحدثته الجماعة المرجعية لاحقاً.

إن هذه الإشكالية في مسألة تعامل الفقهاء مع قضية الخمرة هدتنا إلى ثلاثة نتائج:

الأولى، أن الاختلاف أو الاتفاق بين الفقهاء يعكس صورة القيم السائدة زمن نشأة الفقه ويدلل على أن الشعوب أو المجتمعات الإسلامية تشترك في عدد من النواميس والطبائع والممارسات، وتختلف في أخرى.

الثانية، على قدر غياب حكم إلهي واضح تتطور آراء المذاهب وتختلف، فتؤسس لنا هذه المذاهب خطاباً آخر أو تصوراً آخر، يكون في هيئة نظام تشريعي لأتباع المذهب، ويكون سليل العقيدة القرآنية حسب اجتهادهم، فيتمكن هذا المذهب من ا لانتشار والتوسع ويختزل الشريعة الإسلامية برمتها.

الثالثة، وهي نتيجة مترتبة عن سابقتها، وقد أقرها عبد المجيد الشرفي الذي لاحظ أن ممارسات الفقهاء أسهمت في العدول التدريجي عن تعامل المسلم مع النص القرآني تعاملاً مباشراً وتبوؤ النصوص الثواني التي تدعي الاستنباط منه المكانة الأولى[193].

أما الإشكالية الثالثة، فهي تتصل بالكيفية التي اشتغل بها عقل المؤمن لصياغة منظومة تشريعية في أحكام الخمرة. وهي قضية تعنى بكيفية اكتساب هذا الفقه سمة التشريع الإلهي أو سيادة ما في الضمير الجمعي الإسلامي. والحقيقة أن معالجة هذا الإشكال احتفظت لنا بحقيقتين:

حقيقة أولى، تتصل بأهمية المواضعات الثقافية والاجتماعية في بلورة الحكم الديني، إذ لاحظنا مثلاً أن فقهاء الحنفية حرصوا على تحقيق المواءمة أو الانسجام بين مقتضيات الاجتماع ومضمون النص القرآني، وهنا تتأسس حقيقة مهمة وخطيرة في الوقت نفسه، وهي أن الأحكام لم تعد ترجع إلى النص القرآني، إنما ترجع إلى تأمل الفقيه نفسه، وهو ما يدفعنا للتساؤل: **هل هذا التأول الذي فرضه الفقيه هو بالضرورة التأول الأكثر وفاء لروح النص القرآني ومقاصده؟**

لم تعد الأحكام في المشغل الفقهي ترجع إلى النص القرآني، إنما ترجع إلى تأمل الفقيه نفسه، وأصبح الحكم الفقهي في بعض جوانبه مثقلاً بطبائع وميول الفقيه المتأثرة بظروفه الخاصة والعامة. إن هذا الحدث جعل من كل تفسير فقهي يكتسب وجاهته بمدى انتسابه إلى المنظومة الثقافية والاجتماعية التي نشأ فيها واستيعابه لها مما يضمن له البقاء والانتشار.

أما **الحقيقة الثانية**، فهي متصلة بتطور الدلالة والحكم الديني من اللين إلى الشدة، ومنطلقه أن الحكم يتميز بالتنامي في كل فضاء زماني ومكاني واجتماعي مخصوص، وقد أمكننا أن نلمس هذا التطور خلال بحثنا في ثلاث مستويات:

أولا، في مستوى تطور حكم تحريم الخمر من النص القرآني إلى النص الفقهي، فكما أفدنا سابقاً، تفيد صيغة الأمر الواحدة الوجوب في عدد من المواضع والتخيير في مواضع أخرى.

ثانياً، في مستوى تطور مقدار الحد، إذ لاحظنا أن النبي (□) استناداً إلى بعض المدونات والمرويات اكتفى بضرب رجل شرب الخمر بنعله، بينما أمر أبو بكر بجلد شارب الخمر أربعين جلدة، ولما جاء عمر بن الخطاب شدد العقوبة وجعلها ثمانين جلدة أسوة بحد قذف المحصنة، بل إن الأمر دفع ببعض أئمة المالكية إلى إضافة عقوبة السجن إلى عقوبة الجلد لشارب الخمر. فلماذا اختار المسلمون أو فقهاء الحنفية والمالكية بالتحديد الحد الذي فرضه عمر دون ذاك الذي اختاره النبي أو أبو بكر؟

ثالثاً، في مستوى تطور خطاب الخمرة بأحكامها وأصنافها من مدونة الفقه الحنفي إلى مدونة الفقه المالكي، حيث اتسم هذا الخطاب بالتطور والتدريج من التيسير إلى الشدة. فلئن سعى الفقهاء الأحناف إلى أن يخرجوا

أصنافاً من الأشربة من دائرة التحريم، وأرجعوا ذلك إلى عاملين: مراعاة ما تستقيم به أحوالهم المعيشة لأن الأعناب كانت من أهم الزراعات في العراق من ناحية، وعدم الطعن في سلوكات بعض الصحابة أو تفسيقهم من ناحية ثانية. فإننا لاحظنا أن فقهاء المالكية ارتقوا بمفهوم الخمرة إلى الشمولية، ورأوا أن كل مسكر حرام، وعلى هذا الأساس فإن كل صنف من الأشربة تبين لأئمة المالكية اختماره ألحق قياساً بالمحرمات، ولئن أرجع البعض هذا الاجتهاد إلى ردع أصحاب النفوس الضعيفة وفرض استمرار هذا الجو التعبدي، فإن هذه الملاحظة تفضي في اعتقادنا إلى التسليم بحقيقة تحمل في جوانبها بعض الإحراجات، وهي مدى تسليم المؤمن **بجدلية الأدوار التي ينهض بها الخطاب التشريعي لكل مذهب:** فهذه الأحكام التي صاغها الفقهاء عدت فهماً مركزياً للنص القرآني، وهو فهم كرسته مجموعة من الفقهاء بطريقة فيها جانب من الاجتهاد والطرافة عن طريق محاورة النص القرآني والمرويات المنقولة عن الرسول (ﷺ) والصحابة بكيفية ما، فأسهمت هذه القراءة في إنشاء تفسير فقهي كان الأس لإنشاء عقيدة أو كيفية اعتقاد نسبت إلى المالكية أحياناً وإلى الحنفية أحياناً أخرى، أو إلى غيرهما من المذاهب والملل والفرق الأخرى في بعض الأحيان تقود هذه الجدلية إلى جملة من التساؤلات: إلى أي حد يصبح الاعتقاد، أو كيفيات ممارسته، معبراً عن روح مذهب أو فرقة ما؟ وهل هذا الفهم الذي صاغته المذاهب المذكورة يعبر فعلاً عن مقاصد النص القرآني؟

ليس الإحراج في عدم الإجابة عن هذه الأسئلة، وإنما يكفينا الوعي بمدى ثراء الظاهرة الدينية - العقدية نظراً لارتباطها المباشر بالفضاء الاجتماعي والثقافي للذات الإنسانية، فالتجربة الدينية هي تجربة إنسانية بامتياز، نظراً لقدرتها الفائقة على التكيف مع آرائها ومشاغلها وتشكيلها بكيفية ما، تضمن لها الصلاح في الدنيا والنجاة في الآخرة.

نجني من هذه الإشكاليات رأيين، نريد أن نختم بهما:

* **أولهما**، إن بعض المقولات: «كالحلال والحرام»، و« المباح والمنبوذ»، و«المستحب والمكروه».. التي ترسخت في القراءات الفقهية هي مقولات قامت على قراءة آيات الأحكام الموجودة في القرآن وفهمها بكيفية ما، وهو ما يجعل من الإنتاج الفقهي حمالاً لإحراجات عدة، من بينها الوقوف على نصيب وافر من الحلول المتنافرة في تناول الموضوع الواحد ومعالجته، مثل موضوع الخمرة، وإن حاول مسكويه أن يبرر ذلك قائلاً: «لا ينبغي أن يتعجب الإنسان من الشيء الواحد أن يكون حلالاً بحسب نظر الشافعي وحراماً بحسب نظر «مالك» و«أبي حنيفة» فإن الحلال والحرام في الأحكام والأمور الشرعية ليس يجري مجرى الضدين أو المتناقضين في

الأمور الطبيعية وما جرى مجراها... وإذا كان الأمر كذلك فينبغي للعاقل إذا نظر في شيء من أحكام الشرع وكان صاحب اجتهاد له أن ينظر- أعني أنه يكون عالماً بالقرآن وأحكامه وبالأخبار الصحيحة والسنن المروية والاجتماعات الصحيحة، أن يجتهد في النظر ثم يعمل بحسب اجتهاده ذلك، ولغيره إذا كان في مثل مرتبته من المعرفة أن يجتهد ويعمل بما يؤديه إنيه اجتهاده وإذا كان مخالفاً للأول، واثقاً بأن اجتهاده هو المطلوب منه ولا ضرر في الخلاف»[194]. ينطق هذا القول بكثير من الوجاهة، ولكن لا شك أن هذه الاختلافات تجعل من النص الواحد نصوصاً متعددة ومختلفة، ولا شك أيضاً أن الباحثين واعون بخطورة هذه المسألة وترسباتها على الانتظام الاجتماعي للمسلمين، ولا شك أخيراً أن هذه الأحكام التشريعية المختلفة قامت على خلفيات في غاية الدقة والتداخل، غذتها رغبة الفقيه في أن يضفي على خطابه التشريعي رداء القداسة والإسلام.

تدفع هذه الحالات إلى التساؤل: **هل الفقه حقاً خارج عن الدين؟ وكيف يمكن لنص غير مثبت أن ينسخ نصاً أكثر منه إثباتا؟**

ربما تتعدد الإجابات فتختلف أو تتحد، ولكن في اعتقادي يبقى التسليم بأن الحكم إن كان قد قاله أبو حنيفة أو مالك هو حكم الله في خلقه، وهو ينبني من شقين: التكليف والجزاء، وهو تصور لا نقر بإلزاميته، إنما يبقى مجرد خاطر في سياق الإجابة عن هذا التساؤل.

* **أما الرأي الثاني**، فهو يبحث في كيفيات اكتساب الخطاب التشريعي صفة القداسة. ليست الغاية من هذا الطرح الانفتاح على بحث في المقدس والقداسة، وإنما أردنا في خاتمة هذا العمل أن نثير بعض التساؤلات المتصلة بهذا المبحث، والتي بنيناها انطلاقاً من ملاحظة هذا التقارب بين المشغلين، لنقول إن الانتصار لمذهب أو ملة ما يتجلى في أشكال تعبدية ومنظومة فكرية وتشريعية وأخلاقية مخصوصة، تتساوق مع مبادئ وآراء المذهب العامة التي يجب أن يتبناها ويلتزم بها حتى يكون أنموذجاً للمؤمن الصالح، في حين أن المريد المنتسب إلى مذهب آخر يعد كافراً وخارجاً عن انتظام الجماعة والملة. يقود هذا القول إلى نتيجة في غاية الحرج، وهي تحول فئة مخصوصة تدعي إلمامها بشؤون الدين والدنيا إلى جهة مخولة بأن تستأثر بالتصرف في المقدس وتوجهه حسب أهوائها وميولها، فترتقي بأحكامها إلى مرتبة القداسة بما أنها أحكام الله في خلقه. إن هذا الترقي للحكم وتدليله على إرادة الله من ناحية، وغائية الخطاب القرآني ومقاصده من ناحية أخرى، يكسب هذه الأحكام التي صاغها الفقهاء مرجعية تشريعية وإلزامية واضحة ينبغي الامتثال لها، وبالتالي يصبح هذا المذهب مختزلاً للظاهرة الدينية والعقدية برمتها ويرتقي خطابه إلى مرتبة المقدس.

وتطرح في هذا الانتظام الفكري نفسه مسائل في غاية الدقة، أهمها ملاحظة عدول المؤمن عن التعامل مع النص القرآني تعاملا مباشراً، واستئثار نصوص ومقالات أخرى بهذه المهمة التشريعية يدفعنا هذا الأمر إلى التساؤل: **هل هذه النصوص التشريعية التي تدعي الأخذ من القرآن ومقاصدية خطابه وغائياته هي نصوص مقدسة أم قداستها مستمدة مما أسبلته عليها المجموعة المؤمنة؟ وما هي آثار العدول عن النص الرسمي إلى حد تأسيس مرجعية جديدة تدعي الأخذ منه؟ وإلى أي حد يمكن لهذه النصوص والتشريعات الفقهية أن تحدث تأويلاً مهماً للنص التأسيسي، يكون قاعدة لصياغة حكم تشريعي قادر على ضبط بعض المعاملات والسلوكات الاجتماعية؟**

وأياً كانت النتائج التي توصلنا إليها، فنحن نريد التأكيد في خاتمة هذا البحث، وجوب التمييز بين عمل الفقيه الذي يكون هاجسه استخراج الحكم الشرعي من النص القرآني رغم صعوبة هذا المسعى، وبين عمل الباحث الذي يحاول أن يستقرئ كيفيات اشتغال عمل الفقيه في استنباط هذه الأحكام ورصد مظاهر التقارب والاختلاف بين الفقهاء، سيما أن المقالة الفقهية منذ تاريخ نشأتها كانت سليلة منزع في الفهم ومسلك في التفسير قد يتحد وقد يختلف من إمام إلى آخر. ومن ثم يحاول أنصار كل مذهب أن يرتقوا بمقالتهم إلى درجة العقيدة التي يكفرون بها مخالفيهم، حتى ولو أدى ذلك إلى مخالفة النص القرآني والخروج عن غائيته.

ويبدو أن التاريخ الإسلامي توفرت فيه العديد من الآثار التي تؤكد افتراق أفراد هذه الأمة حتى في شؤون دينهم، لهذا راعينا هذه المقاصدية من إقامة مسافة فاصلة بين عمل الفقيه وعمل الباحث حتى لا يكون عملنا تحليل حرام أو تحريم حلال، بل الكشف عن الكيفيات التي يشتغل بها الفكر الإسلامي لضبط المنظومة التشريعية التي تتقوم بها حياة المسلم اليومية، فتجلب له المنفعة وتدفع عنه الضرر، ولهذا السبب غلبت على بحثنا هذه النزعة التحليلية التأليفية التي قطعنا بها مع ما ترسخ في بعض الأدبيات والمراجع، لإيماننا بمدى إسهام هذه القراءات والمرويات المخالفة في فهم خصوصية تشكل كل ظاهرة واكتشاف حقائقها.

بهذه الإحراجات والمشاغل حاولنا أن نعالج قضية الخمرة في مدونة الفقه الحنفي والفقه المالكي، ولا ندعي أننا وقفنا على مختلف جوانب الموضوع لخصيصة عدم الكمال التي جبلت عليها الذات الإنسانية، وإيماننا بمحدودية كل جهد فكري لأنه لسان صاحبه. ولكن عموماً ساعدنا هذا البحث على ملاحظة كيفيات اشتغال المخيال الفقهي السني في هذه القضية. وعلنا نجد في بحوث متجددة نقف عليها آراء ومواقف أخرى، سيما إذا استحضرنا مذاهب ومللاً أخرى، مثل الشافعية أو الحنبلية أو الشيعة أو المتصوفة...

Notes

[←1]

محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط 8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص.96

[←2]
أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ج 1، دار صعب، بيروت،1986 ص. 206

[←3]

يقدم لنا الفكر الإسلامي صورة قائمة على الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث، وهو موقف يحتاج إلى التقليب وإعادة النظر.

[4←]

نائلة السليني، تاريخية التفسير القرآني، ج 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2002، ص.312

[←5]
من بين هذه المراجع التي اعتمدناها في فصلنا: السيد محمود شكري الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، وجواد علي، المفصل في تاريخ العرب.

[6 ←]
جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 4، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت ومكتبة النهضة، بغداد، 1980،ص 665.

[7←]

الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 3، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ت، ص. 199.

[←8]

نائلة السليني، تاريخية التفسير القرآني، مصدر سابق، ج 2، ص.376.

[9←] الألوسي، بلوغ الأرب، مصدر سابق، ج3، ص24.

[10←]

اعتمادا على المعجم المفهرس لألفاظ القرآن يمكن ملاحظة أن المادة اللغوية الـ [خ - م- ر] تواترت سبع مرات داخل النص القرآني.

[11←]

تواترت المادة اللغوية لـ[س- ك- ر] سبع مرات داخل النص القرآني.

[←12]
التزمنا في مسألة المكي والمدني بتوزيع النص القرآني رغم وعينا بأهمية المشاكل التي تطرحها هذه القضية.

[13←]

ابن منظور، لسان العرب، مادة [خ. م. ر] ج 2، ص. 1259.

[14→]

مادة [ن- ب- ذ] تواترت 12 مرة في النص القرآني.

[←15]

A. J. Wensink, “Khamr”, in: Encyclopédie de l'islam, Elz, nouvelle édition, .Maisonneuve et Larose, Paris, 1978, tome IV, pp. 1027- 1030

[16←]

الألوسي، بلوغ الأرب، مصدر سابق، ج 2، ص 295.

[17←]

ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983، ص353.

[18←]
اعتمادا على المعجم المفهرس لألفاظ القرآن يمكن رصد أن المادة اللغوية لـ[ح-ر-م] تواترت 83 مرة داخل النص القرآني.

[←19]

ابن عبد ربه، العقد الفريد، مصدر سابق، ج 6، ص. 349-348

[20←]

المصدر نفسه، ج6، ص348.

[←21]

المصدر نفسه، ج 6، ص

[22←]
الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 7، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ط4، دار المعارف القاهرة، د.م، د.ت، ص209.

[23←]

الأصفهاني، الأغاني، ج 1، دار إحياء التراث العربي، د.م، د.ت، ص52.

[←24]

طه حسين، حديث الاربعاء، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، ج 2، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980، ص407.

[25←]
ألمع ابن خلدون في مقدمته إلى ما قد يتعرض له المؤرخون من المغالط، وذكر شيئا من أسبابها، ص17-19.

[←26]

ابن خلدون، المقدمة، دار ومكتبة الهلال، ط. الأخيرة، بيروت، 2000، ص86.

[←27]

أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد الزكي، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة 1924، الدار القومية للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص 34.

[28←]
المنصف بن عبد الجليل، «ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوة»، حوليات الجامعة التونسية، عدد 44،.ص 11.

[29←]

عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين عبد ا الملك عبد الله الجويني، ط 2، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 1988،ص520.

[←30]

احتوى غلاف كتاب المبسوط أبياتا من الشعر عرفت بكتب ظاهر الرواية التي صنفها محمد الشيباني وكيف جمعت هذه الكتب الستة في كتاب الكافي لتؤكد هذه الأبيات في النهاية أن كتاب المبسوط يعد من أقوى التصانيف التي تكفلت بشرح كتاب الكافي.

[←31]

خليل الميس، فهارس المبسوط لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص5.

[←32] المصدر نفسه، ص 10.

[←33] هذا القول جاء في تصدير الأجزاء الثلاثة من الفتاوى الخانية.

[←34] محمد الفاضل بن عاشور، محاضرات، مركز النشر الجامعي، تونس،،1999 ص385.

[35←]
ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، ج 1، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ت، ص119-120.

[36←]
ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، مصدر سابق، ج1، ص429.

[37←]

ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 285.

[←38]

عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين، مصدر سابق، ص.521

[←39]

Ahmad Hasan, «The classical theorists mention four sources of fiqh: the qur'an, the sunnah, the ijma, (consensus) and the qiyas (analogy)» in: Islamic Studies, vol. 29, .summer 1990, p. III

[40←]

نائلة السليني، تاريخية التفسير القرآني، مصدر سابق، ج 1، ص 24.

[41←]

المصدر نفسه، ص26.

[42←]
السرخسي، المبسوط، تصنيف خليل الميس، م 12، ج 24، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص 2.

[43←]

القيرواني، النوادر والزيادات، ج 14، ط1، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، د. م، 1999، ص 283.

[44→]

السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م 12، ج 24، ص 4.

[←45] المصدر نفسه، ص.2

[46←]
سحنون، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، ج3، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1998، ص. 1228.

[←47]

السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م 12، ج 24، ص 15.

[48←]

المصدر نفسه، ص9.

[49←]

السيد أحمد خليل، في التشريع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1966، ص101.

[←50]

علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ص. 145.
كما جاء في كتاب صاحب التعريفات أن الاجتهاد «هو استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي وبذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال»، ص 13.

[←51]

ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 284.

[←52]

سحنون، المدونة الكبري، مصدر سابق، ج 6، ص 2848.

[53←]

ذكر في: مالك بن أنس، الموطأ رواية يحي بن يحي الليثي، إعداد أحمد راتب عرموش، ط 6، دار النفائس، بيروت، 1986، ص609-608.

[54←]

القيرواني، «النوادر والزيادات»، مصدر سابق، ج41، ص284

[←55]

المصدر نفسه، ص 284

[56←] القيرواني، «النوادر والزيادات»، مصدر سابق، ص. 283

[57←]

ذهب ابن رشد إلى أن حديث جابر بن عبد الله هو محل شك في صحته، في: القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 2، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1995، ص.912

[←58]

Plus tard, dans certaines régions du monde islamique, on constate des ...» glissements de sens. Actuellement, en Syrie, par exemple, nibid désigne toute espèce de boisson énivrante, alors qu'en Egypte khamr et nibid ont le même sens», P. Heine, «Nabid», in: Encyclopédie de l'islam, El2, Maisonneuve et Larose, Paris, .1978, tome VII, p. 841

[←59]

ورد هذا الحديث في: عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، م4، ج 7، دار الجيل، بيروت، ودار الحديث، القاهرة، 1407هـ/1987م، ص 311.

[←60]

المصدر نفسه، ص298.12.

[←61]

السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م 12، ج 24، ص12.

[62←]

سحنون، المدونة الكبرى، مصدر سابق، ج 3، ص1228.

[63←]

ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، ج 2، ص914.

[64←]

أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، دار القلم، بيروت، د.ت، ص578.

[65 ←]

ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، دار الحديث، القاهرة، 2002، ص40.

[66←]
محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1،تقديم ومراجعة وإشراف د. رفيق العجم، مكتبة لبنان، بيروت، د.ت، ص 1011 1012.

[←67]

ضبطت هذه الأصناف في: فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني الحنفي، فتاوي قاضي خان، بهامش الفتاوي الهندية، ج 3، ط 3، دار إحياء التراث العربي، د.م، 1980، ص 223-229.

[68←]

أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 2، ط 10، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت، ص179.

[←69]
الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، الفتاوي الهندية في مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، وتعرف بالفتاوى العالمكيرية، ج 5، ط 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1980، ص410.

[70←]

أبو بكر بن محمد الهمذاني بن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، مطبعة بريل، د. م، ص125،1967،
كما ذكر ابن الفقيه في هذا الكتاب بعض هذه الأصناف والأنواع والتسميات المختلفة للأعناب.

[←71] محمد بن محمد بن شهاب بن بزاز الكردي، الجامع الوجيز المعروف بالفتاوي البزازية على هامش الفتاوي الهندية، ج 6، ط 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1980، ص 125.

[←72]

المصدر نفسه.

[73←] قاضي خان، الفتاوي الخانية، مصدر سابق، ج 3، ص225.

[74←]

السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م 12، ج 24، ص9.

[75←]

المصدر نفسه، ص21.

[←76] السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، ص5.

[77←]

قاضي خان، الفتاوي الخانية، مصدر سابق، ج 3، ص227.

[←78]

السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، ص8-7.

[79←]

السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، ص 16.

[80←]
قاضي خان، الفتاوى الخانية، مصدر سابق، ج 3، ص227.

[81←]

القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج 14، ص284.

[82←]
ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج 6، ص4426.

[83←]

الباجي، المنتقي، مصدر سابق، ج 3، ص153.

[84←]

الباجي، المنتقى، المصدر نفسه.

[85←]

المصدر نفسه.

[86←]

القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج 14، ص297.

[87←]

الباجي، المنتقي، مصدر سابق، ج 3، ص 154.

[←88]

ذكر في: موطأ مالك، مصدر سابق، ص609.

[←89]

القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج 14،ص.299

[90←]

المصدر نفسه.

[←91] ذكر في، الموطأ، مصدر سابق، ص 610.

[92←]
قاضي خان، فتاوى الخانية، على هامش كاتب الفتاوى الهندية، مصدر سابق، ج 3، ص 229-302.

[93←]
(1) القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج 14، ص 291.

[←94] السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م12،ج 24، ص 5.

[95←]

(2) السيوطي، سنن النسائي، مصدر سابق، م 4، ج 7، ص 323.

[96←]

سحنون، المدونة الكبرى، مصدر سابق، م 6، ج 15، ص 261.

[97←]

القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج14، ص 299.

[98←]

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، السنن، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج 3، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ت، ص333.

[99←]

(1) قاضي خان، الفتاوى الخانية، مصدر سابق، ج 3، ص 230.

[100←]

قاضي خان، الفتاوى الخانية، مصدر سابق، ج 3، ص 230.

[←101]

(1) السرخسي، **المبسوط**، مصدر سابق، م12 ،ج 24، ص 14

[102←]

(2) أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، تذكرة الحفاظ،ج 1، دار إحياء التراث العربي، د.م،د.ت، ص 907.

[←103]

(3) السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م 12، ج 24، ص 10.

[←104]

(1) السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م12 ،ج 24، ص 13

[←105]

المصدر نفسه، ص 10.

[←106]

المصدر نفسه، ص 10.

[←107]

المصدر نفسه، ص 10.

[←108]

ذكر في: الموطأ، مصدر سابق، ص 609-610.

[109←] الباجي، المنتقى، مصدر سابق، ج 3، ص 155.

[←110] ذكر في: الموطأ، مصدر سابق، ص 608.

[←111]

الباجي، المنتقى، مصدر سابق، ج3، ص 149.

[←112]

المصدر نفسه.

[←113]

ذكر في: الموطأ، ص 608.

[114←]

الباجي، المنتقى، مصدر سابق، ج 3، ص 149.

[115←] القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج14، ص 290.

[←116]

ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، ج 2، ص 918

[←117] ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج 3، ص 1845

[←118]

(1) سحنون، المدونة الكبرى، مصدر سابق، م6،ج 15، ص 263.

[←119]

(2) الباجي، المنتقى، مصدر سابق، ج 3، ص 148.

[120←]

القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج14، ص 290.

[←121]

(1) الباجي، المنتقى، مصدر سابق، ج 3، ص 148-149.

[←122]
(2) القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج14، ص 291.

[←123]

(3) المصدر نفسه،ص 290.

[←124]

(4) أبو عبد الله محمد بن القزويني بن ماجه، السنن،ج 2، ص 1128.

[←125]

«النقير هو أصل النخل، ينقر نقراً أو ينسح نسحاً، وينسح فلان العود ينقره حتى يصير وعاء ضابطاً لما يطرح فيه من طعام أو شراب» أنظر: أبو عيسى محمد، سنن الترمذي، ج4، ص 294.

[←126]

(1) سحنون، المدونة الكبرى، مصدر سابق، ج 3، ص 1228.

[←127]

(2) ذكر في: الموطأ، مصدر سابق، ص609.

[128←]
أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين السيد وأحمد صقر، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951، ص 330.

[129←]
نائلة السليني، تاريخية النص القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير، كلية الآداب بمنوبة، تونس، 1997-1998، ص 186.

[130←]

السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م 1، ج 1، ص 52.

[←131]

(1) السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م1 ،ج 1، ص 52.

[←132]

(2) قاضي خان، الفتاوى الخانية على هامش الفتاوى الهندية، مصدر سابق، ج1،ص17

[←133]

(3) المصدر نفسه، ص 18

[←134]

(1) السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م 1، ج 1، ص 88.

[←135]

(2) المصدر نفسه.

[←136]

(3) قاضي خان، الفتاوى الخانية، مصدر سابق،ج 1 ،ص 17

[←137]

(1) السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م1 ،ج 1، ص88

[←138]

(2) المصدر نفسه، ص 88.

[←139]

السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م 1 ،ج 1، ص 89

[←140] الشيخ نظام، الفتاوى الهندية، مصدر سابق، ج 1، ص 21.

[←141]

Lorsque la doctrine iraquienne a fait ecole avec Abu Hanifa (150 (2) H), Femploi ex»
.«professo du qiyas devient frequent dans la litterature hanefite

Chafik Chehata, « Etudes de philosophie musulmane du droit », in: Studia Islamica,
.tome 23, 1 trimestre 1966, p. 18

[142←] قاضي خان، الفتاوى الخانية، مصدر سابق، ج 3، ص 224.

[143←]

القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج14، ص 294.

[144←]

السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م 12، ج 24، ص 25.

[←145]

قاضي خان، الفتاوى الخانية، مصدر سابق، ج 3، ص 225.

[146←]

سحنون، المدونة الكبرى، مصدر سابق، ج 6، ص 2851.

[147←]
نائلة السليني، تاريخية التفسير القرآني، مصدر سابق،ج، ص 193.

[148←] قاضي خان، الفتاوى الخانية، مصدر سابق، ج 3، ص 24.

[149←]

قاضي خان، الفتاوى الخانية، مصدر سابق، ج 3، ص 226.

[←150] السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م12، ج 24، ص 6.

[←151] المصدر نفسه.

[←152]

قاضي خان، الفتاوى الخانية، مصدر سابق، ج 3، ص 224.

[153←]

ابن ماجه، السنن،مصدر سابق،حديث رقم 3382 /ج 2،ص 1122، ضمن الكتب الستة.

[154←]
محمد بن حوقل، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص212.

[←155]

يرى أحمد أمين أن من الأمور الظاهرة في فقه أبي حنيفة هي الحيل الشرعية، فهي أضحت تشكل بابا واسعا من أبواب الفقه في مذهب أبي حنيفة، أنظر: ضحى الإسلام، ط10، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ج 2، ص190.

[156←] مالك بن أنس، الموطأ، مصدر سابق، ص 609.

[157←] الباجي، المنتقى، مصدر سابق، ج 3، ص 158.

[158←]

المصدر نفسه.

[159←]

القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج14، ص 296.

[←160] القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج14، ص 296.

[←161]

المصدر نفسه، ج 14، ص 297.

[162←]

القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج14، ص 296.

[←163] القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج14، ص 30.

[164←]

المصدر نفسه.

[165←]

الباجي، المنتقى، مصدر سابق، ج 3، ص 145.

[166←] القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج14، ص 308.

[←167]

المصدر نفسه،ص 307.

[←168] الباجي، المنتقى، مصدر سابق، ج 3، ص 145

[169←] السجستاني، سنن أبي داود، مصدر سابق، ج 4، ص 162-163.

[←170] السرخسي،المبسوط،مصدر سابق، م 12 ،ج 24 ،ص 30.

[171←]

ذكر في الموطأ، مصدر سابق، ص 607.

[←172]

راجع: الجصاص، أحكام القرآن، مصدر سابق، ج 2، ص 567.

[←173]

ابن رشد،بداية المجتهد،مصدر سابق،ج 4 ،ص 1737-1738.

[←174] السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م 12 ،ج 24، ص11.

[←175]

المصدر نفسه، م12،ج 24، ص 11.

[176←]
عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، 1990، ص132.

[177←]

ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، ج 4، ص 1739.

[178←]

القيرواني، النوادر والزيادات، مصدر سابق، ج14، ص 306.

[179←]

السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م12،ج24، ص 30.

[←180] السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، م12 ،ج 24، ص30.

[←181] المصدر نفسه،م13 ،ج 25،ص 30.

[182←] قاضي خان، الفتاوى الخانية، مصدر سابق، ج 3، ص 232.

[183←]

الباجي، المنتقى، مصدر سابق، ج 3، ص 142.

[184←] المصدر نفسه، ج3، ص 231.

[185←] قاضي خان، الفتاوى الخانية، مصدر سابق، ج 3، ص 231.

[←186]

المصدر نفسه، ج3، ص 231.

[187←]

السرخسي، المبسوط، المصدر نفسه، م 12، ج 24، ص 31.

[←188]

الشيخ نظام، الفتاوى الهندية، مصدر سابق، ج 2، ص 160.

[←189]
اعتمدنا في عرض مواقف الفقهاء في هذه المسألة على آراء قاضي خان في الفتاوى الخانية، ج 3، ص 232. وكذلك كتاب النوادر والزيادات للقيرواني،ج14 ،ص 310.

[←190]

راجع:

Mohammed Arkoun, Essais sur lapensee islamique, Maisonneuve et Larose, Paris, .1984, p. 33

[←191]
حول هذه الفكرة أنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ا
بيروت، د.ت.

[←192]

نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 240.

[←193]

عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 153.

[194←]

أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل، مصدر سابق، ص 331—332.